



TITLE:

漢學の成立

AUTHOR(S):

井上, 進

CITATION:

井上, 進. 漢學の成立. 東方學報 1989, 61: 223-319

ISSUE DATE:

1989-03-31

URL:

<https://doi.org/10.14989/66694>

RIGHT:

漢學の成立

井 上 進

はじめに	二二三頁	(3) 經書と自己	
一 明末の經學	二二七頁	三 顧炎武と漢學の精神	二六八頁
(1) 「非聖無法」		(1) 漢學の祖顧炎武	
(2) 經學の「繆種」		(2) 漢學の背後	
二 郝敬の學	二四二頁	四 繼承と斷絶	二八六頁
(1) 郝敬の經學		(1) 内と外	
(2) 郝敬以前		(2) 迂廻の學	

はじめに

清代の學術といえ、漢學（即ち考據學、日本では普通、考證學と謂われるが、本稿では清代以來の語たる漢學を用ゐることとする）をあげるのがまず常識であろう。ただ、この漢學が如何にして生まれ、どのような意味をもつものなのかということになると、論者の意見は一致しない。

梁啓超によれば、「清學の出發點は宋明理學に對する一大反動に在」り、その意義は「復古による解放」であつたといふ。つまり性理學、特に晚明王學派がもたらした書を讀まずに空論にふける風潮、に對する反動こそが清學を成立せしめたのであ

り、その結果、「復古」によって王學、程朱、そして許鄭、更には一切の傳注までもが乗り越えられ、遂には孔孟からも解放される所まで行きつかざるを得なくなる、というのである。⁽¹⁾この説は確かに痛快だが、しかし事實に合わぬ所がある。即ち宋明理學からの解放と言うが、清一代を通じて程朱は依然正統であり續けたのであり、漢學によってこれが解體されてしまつたわけでは全くない。しかも程朱は科擧を中心とする制度によって、外から強制されていただけではなかつた。皮錫瑞は次の様に言う。惠棟は「六經は孔孟を宗とし（本來は「服鄭を尊び」、百行は程朱に法る」と言つた。「つまり惠氏の學は宋儒を斥けたことなどないのである。」戴震の師、江永は『近思錄』に注を書いた。戴震の『孟子字義疏證』などにしても、ただ理の一字を争つたに過ぎない。戴氏の弟子、段玉裁は朱子の『小學』を稱賛している。「つまり江戴段の學は宋儒を斥けたことなどないのである」⁽²⁾と。皮氏の論斷は固より一面的、且つ強引なものである。しかし惠棟、江永の例など、少なくとも實踐倫理の上では、漢學家と雖も程朱に違背しえぬことを示しているのではないか。無論、明學と清學が、少なくとも外面から見れば、大きく異なつた様相を呈していることは事實である。心學は固より經學にしても、大むね「師心自用」を特徴とした明代に對し、清代になれば「徵實不誣」の考證一本槍、著しい對照を見せている。また一般的に言つて、漢學の徒が性理學に冷淡であり、意識的にこれを回避したこと、つまり正統たる程朱の學に對して極めて消極的であつたことも確かである。この點から言えば、梁氏の「解放」説にも一定の根據はあると言えるだろう。

梁啓超に比してより平實な説明をしているのが錢穆である。錢氏によれば、漢學が直接に承ける所は黃宗羲、顧炎武ら晚明遺老であり、この諸遺老は東林に由來する。東林は王學に淵源するのだが、その流弊、即ち泰州派を救うというのがそもそもその發端であり、故に程朱に接近する傾向をもつ。東林から遺老たちへと變化した所以は鼎革であり、遺老たちから漢學へと變化した所以は文字獄など、清廷の彈壓である。なお個別的に言えば、明末當時すでに後の漢學に連なる考證的研究も存在していた。⁽³⁾以上の如き錢氏の説は、それが意見を述べることより事實を重視しているだけに無理のない、受け入れやすいものとなつてゐる。固より王學とか東林とかがもつ意味については様々な考えがあるし、漢學の意味に至つては、錢氏はそもそもその

様な問題を取りあげていない。考證ということそれ自體は、どの時代の學問にもあることである。だが漢學の場合、それは手段というよりむしろ目的となつてゐるかに見えるのである。そこには一體どういう意味があるのか。また事實として觀察されてゐる明末の考證的研究にしても、それは學術全體の動向の中でどういう位置を占めてゐるのか。このこともやはり考へてみる必要があるだろう。

漢學に對して最も辛辣なのは侯外廬である。侯氏は言う。十八世紀の漢學とは十七世紀學術の壯大な規模を喪失した一種の瑣末主義である。戴震の哲學などにしても、それは僅かに十七世紀啓蒙思想の「餘緒」たるにすぎない。この様な漢學の成立は、總體的に言えば、清朝封建統治勢力が相對的に安定した地位を占めたことによるのであり、直接的には文字獄等の反動文化政策と密接な關係をもつ⁴⁾。ここで言う十七世紀啓蒙思想とは二つの系、泰州派、李卓吾の一派と東林、清初三大儒（黃宗羲、顧炎武、王夫之）らの一派からなり、中國における資本主義萌芽を反映したものだと言へる。結局、漢學はこの啓蒙思想運動失敗後の學術界における主要な、そして否定的側面であり、戴震らの哲學はごく限られた範圍の、肯定的側面だということになる。『國初の學は大、乾嘉の學は精、道咸以降の學は新』と王國維は言つたが、乾嘉の學が清初學術の「大」を喪失したこと、そして遂には考證の中に埋没してしまふことすらあつたこと、これは否定し難い事實であらう。またその原因として、思想統制、彈壓を擧げることも常識的である。但、侯氏が泰州、卓吾と顧炎武らを一派とし、顧氏らと漢學をむしろ分離するのは、果たしてよく事實と符合するものだろうか。少なくともその様な説を立てるのであれば、この間の事情をより詳細に説明する必要があるのではないか。また漢學の成立が思想統制、彈壓と密接な關係をもつことは認められるにせよ、その様な外からの影響を受けざるを得なかつた主體の問題は問わなくてもよいのであらうか。顧炎武らの立場は侯氏が言うほど明確な、斷乎たるものだったのだろうか。漢學が「中世の煩瑣に陷」ろうとしながらも、なお「中世の宗教領域にまでは墮落せ」ず、文獻學的功績を擧げえたのは何故なのか。探求すべき問題はなお少なくないのである。

漢學を成立せしめた原因として清朝の彈壓を擧げるのが常識的であるとは言つたが、これに満足しない説もある。學術の變

遷は政治や經濟といった外在的要因もさることながら、それ自體の「内在理路」による運動を一義的に考えるべきである、という余英時の説がそれである。余氏によれば、宋代以來の思想史は「知識主義」（道問學）と「反知識主義」（尊徳性）の變化消長の内でとらえられるべきものだ、という。まず宋代では「尊徳性」を前提としつつも、程朱が前者、陸象山が後者の傾向を代表するが、しかしその對立はまだ十分明確なものではなかった。元明以來、程朱の官學化による墮落を経て、遂に王陽明が登場し、「尊徳性」を極端な位置まで推進する。陽明自身はいわば「超知識的」であつたが、王學ないし明學の運動としては「反知識主義」へ向う。しかし王學にしても儒家の範圍に在るのであつて、證據を經書に求めることは拒否できない。かくて極端にまで走つた「尊徳性」は「道問學」へと轉換する。漢學とはこの「知識主義」の高潮に他ならない。⁶余氏の「内在理路」説は、あまりに單純に學術と政治、經濟を結びつけるやり方に對し、警告を發したものと言えるだろう。無論、學術の變遷が學術のみの自己運動であるかどうかは別問題である。ただ氏の説について不審の念を禁じえないのは、「道問學」ということが、知識（聞見の知）を學の課題として追求することになりうるか、という點である。朱子の「道問學」にしても、それは問學に道（由）つて道德的聖人となるためである。道德と無關係な、徒らなる知識追求は「玩物喪志」以外の何者でもない。その様なものを「知識主義」に含ませうものだろうか。漢學の性格を「知識主義」ととらえうるとすれば、それは古書の中だけの話ではあれ、ただひたすら聞見の知ばかりを學の課題とした、少なくともその様に見える、所によるのではないか。馮友蘭は曾て「高明を極める」と「中庸に道る」という二つの方向から中國哲學史を説いたが、漢學についてはやはりそれを「反高明」、道學の「高明」に對する批判、修正であるとしてゐる。⁷それとも漢學と宋學の間にある「強烈な對照」（余氏語）は單に表面的な違いでしかなく、本質には關わらないのか。余氏は陽明の立場を「超知識的」と言つた。確かに陽明は聞見の知を道德と無關係なものとしてゐる。とすれば、知識それ自體の獨立性という點から言つて、陽明の方こそむしろ「知識主義」に近いのではないか。そして陽明のこの様な立場をより強烈に主張した「末流」こそ、眞に「知識主義」へと向う契機をはらんでいたのではないか。稽文甫は「書を讀まず」ということで名高い陽明學派が、事もあらうに古學運動とひそかに消息を

通」じていることを見逃さなかつた。⁽⁸⁾ 漢學とは「もつとも深い意味において明の心學の連續であり、展開であつた」(島田虔次)⁽⁹⁾ のではないか。

一、明末の經學

(1) 「非聖無法」

漢學というものをどう考えるにせよ、それが儒者の學であつたこと、従つて一口に考證とは言つても、經書に對する研究こそがその中心であつたこと、これは論を俟たない。明末から清代へ、經學は如何なる變遷をとげたのか。この様に問題を立てるとすれば、まず明末の經學とは如何なるものであつたかを明らかにせねばなるまい。舊來の評價は一致して次の様に言う。

明末の經學とは極く少數の例外を除き、概ね「師心自用」を特徴とし、考證する所なくして好んで議論をなすものだった、と。この様な見方は清代に入る以前、明末當時からすでに存在していた。即ち錢謙益が「漢唐章句の學」を提倡し、「學者が經を治めるには必ず漢儒を宗主とせねばならぬ」と主張する一方、明末經學の繆戾を述べたのがこれである。⁽¹⁰⁾ かくて錢謙益こそは漢學の源流、少なくともその一人である、という意見も早くから存在した。方東樹が右の言を指して「近頃、道學を攻撃する者は悉くこの文の主旨に贊同し、奉じて篤論となしている」と言つたのは、まだ漢學が大いに盛んであつた時代のことである。⁽¹¹⁾ 近代に入り、漢學がもはや「國朝」の學ではなくなれば、錢氏と漢學の繼承關係を説く者も陸續として現れる。蕭一山は清初を明學反動期と規定しつつ、「文學知名の士」たる錢謙益は「とりわけ明人を排斥したことにより、一代の風氣を開いた」と評價する。⁽¹²⁾ ついで錢穆の敘述になれば、もはや蕭氏の様な簡略なものではなく、錢謙益の見解を實證的に検討し、その言う所は「儼然として乾嘉漢學家の理論」であり、「清初經史の學に對し、牧齋(錢謙益)が全く影響しなかつたということはありません」と斷じている。⁽¹³⁾ これ以降にも陳登原、郭紹虞、張舜徽、龐俊、陳祖武の諸氏など、やはり錢謙益と漢學に連續

したものゝを認めてゐる。⁽¹⁴⁾就中張氏の如き、時として樸學に偏重した傳統的觀點の保持者と批判的に評される人であるが、錢謙益のことを「經史に深く通じ、その學には本源がある。だから論議は通達してゐて取るべきものが多い」と稱賛して止まない。⁽¹⁵⁾この外、わが國でも吉川幸次郎は錢謙益と漢學の連續を力説し、彼此を通じて恐らく唯一の詳細な專論を發表してゐる。⁽¹⁶⁾

右に挙げた諸氏の言う所、またその論據は大體一致しており、改めて詳しくは述べない。但、錢氏がどの様な人を誤れる經學の渠魁と決めつけたのか、またそれは何故だったのか、を知っておくことはやはり必要である。錢氏によれば、今の所謂「經學」とは季本と郝敬のそれを代表とするが、ともに受験參考書にも如かぬ「繆種」に外ならない。季本の書など眼に入れば即ちに燒きすてるべきである。なぜそれらは「繆種」なのか。それは彼らの經書解釋が「臆見」によつて「杜撰」するもの、注疏をないがしろにした「汪洋自恣」なものである。⁽¹⁷⁾孫鑪、鍾惺らの評經に至つては「非聖無法」、聖人の制作すら好き勝手に批評するなど僭妄至極、狂氣の沙汰と言わねばならぬ。⁽¹⁸⁾經學の基礎たる小學も墮落を極めてゐる。趙宦光の『說文長箋』など「斷乎として自らを信じ、敢えて我より古となり、補亡という點ではかの束皙も筆を斂め、刺孟という點ではかの王充も口を杜ざす」ものであった。⁽¹⁹⁾以上を要するに、明末の經學とは自らを信じて信を古人に考えず、聖經賢傳に對してとるべき敬虔な態度を全く喪失したものだつた、と言うのである。錢謙益によつて名指しされた諸氏の學は、確かに明末の經學を代表するものであつたらうし、錢氏が彼らを罵倒する所以も固より「正論」である。だが錢氏の言によつて、これら諸氏の學を漢學の對極に在るものであつた、と結論づけることには慎重でなければならない。そう言うためには諸氏の主張がどの様なものであり、また清儒はそれをどの様に見たのかを確認する必要があるからである。

孫鑪、鍾惺の評經というのは、常識的に言えば經學のうちに入らない。考據から見れば論外であつたし、また儒者として正論を述べれば、無論これを非難せねばならない。結局のところ、評經を猛烈に非難したのは、その盛行を目の當りにした顧炎武くらいであつて、その他は辯護は固より非難もしない、つまり問題としなかつた、というのが實情であらう。その中で唯一、孫鍾の言に取るべきものありと認めたのは閻若璩である。ある時、閻氏は馬驥と尙書今古文の問題を語りあい、馬氏が白文の

テキストを見て、今古文の別をあてることとなった。卷頭より始めて大禹謨に至るや、馬氏は即座にその排語多きを以て古文であろうと言う。次々と試していくが、すべていづれが今古文か立ち所に判明せざるはない。

按ずるに近代の孫鑛は尙書に批評を加え、やはり大禹謨となると漸く排になると謂っている。錢受之（謙益）は口を極めてその非聖無法を詆り、聖人の言を侮るものとした。彼は敢えて文字を以て聖經を論じており、誠に聖言を侮るものである。だが大禹謨はまことに古文であって、先儒も固より疑ったことがあるのである。私がまた謂うに、先秦の文には段落の迹なく、西京の文には駢偶の語など絶えてない。況んや三代以上の文においてをやである。もし大禹謨が漸く排となるのを風會が然らしめたものだとするならば、皐陶謨は大禹謨の後に在るのだから、また當然排に渉るはずであるのに、獨りどうしてそうでないのか。つまり今文古文が別人の手に出るのは確實だということが分る。⁽²⁰⁾

また五子之歌について閻氏はこう言う。この詩の辭意は淺近、音節は弛緩しており、渾然茫漠たる時代の作ではありえない。若い頃、自分は鍾惺の三百篇を論じた文を愛讀したが、それにはこう言っていた。後世四言詩の法には二種ある。一は韋孟の風諫で、和やかな所は三百篇に近いが、その近には近の中の離がある。一は魏武の短歌で、その高い調子は三百篇に遠いが、その遠には遠の中の場合がある。後代の作者はこの二派のいずれかを承けている、と。この偽作者はその才、魏武に及ばず、學また韋孟に及ばない。「一人三失」「惟彼陶唐」「關石和鈞」といった句の春秋内外傳を襲ったものを除けば、その餘は單に空っぽで全くの無内容たるにすぎぬ。この點、まさに千古の詩を知る者と共に評論を加えるべきのみだ、と。⁽²¹⁾ 閻若璩は錢謙益の論に一應賛成しているが、しかし「非聖無法」なしに、ただ「信じて古えを好」んでいただけなら、孫鑛の正しい指摘は永久に生まれえなかったであろう。閻氏と馬驥がやった今古文の分別は何を基準としたのか。文體を以てである。彼は敢えて經を「三代以上の文」として見ている。五子之歌の眞僞は「千古の詩を知る者」と共に「評論」せねばならぬという。眞の經であるかもしれぬものに對し、鍾惺の論を引用し、辭意や音節で評論を加え、結論として「空っぽで全くの無内容」だと決めつけることは、「文字を以て聖經を論」ずるものではないのか。郭紹虞は孫鑛らの立場を「六經皆史」ならぬ「六經皆文」である

と言った。⁽²⁾ 史と文は異なるとはいえ、辭もまた廣義の事、私の判斷を加える對象としてよいものである。經に對する文藝的批評と文獻學的考辨は、我と經との位置關係という點から言えば、結局のところ同じことだと言えるだろう。

鍾惺は評經家でもあるが、しかし何より竟陵派の創始者、「詩妖」として惡名高い人物であつた。錢謙益がことあるごとに彼を罵るのも、この詩派の領袖なればこそである。その彼に「詩論」という論文があり、「詩は活物である」という原則の下、およそ次の様に言う。子游子夏以來の様々な詩説は、必ずしも本義に當たっているわけではない。にもかかわらず、それらはそれぞれに一の詩説たるを失わない。というのも、そもそも詩は本事、本文、本義と全く無關係に斷章取義するものだからである。ある一説を是としその他を非とするなど詩本來のあり方に反し、全く謂れなきことである、と。詩を用いてある主張をすることは自由だが、それはあくまで私の主張であつて詩の本義ではない。つまり詩からある主張が生まれるのではなく、ある主張が詩を從屬させるのである。かくて詩と義理は、本質的に言えば、無關係となる。詩は文學として、古文獻として、道德的價值から離れて鑑賞し、評論し、研究してよいはずなのである。伊藤仁齋はこの鍾氏「詩論」を特に意義あるものと認め、自らも讀詩の法は斷章取義に在りと主張した。⁽²³⁾ 「詩妖」鍾惺とわが國の「古學」大師という取合せは奇妙なものであろうか。奇妙であらうとなかろうと、ともかくそれは事實である。

『說文長箋』という書が粗笨なものであること、これは確かな事實である。方以智、黃宗羲、顧炎武はいずれもこの書に對し極く低い評價しか與えていない。⁽²⁴⁾ 特に顧炎武はその繆妄を憤り、代表的な誤り十餘條を擧げて糾正している。趙氏の書とはどの様なものであつたのか。その一斑を示すべく、以下に原文を二條だけ引いておこう。

弓……〔說文第一百六十三部〕（趙注、即「長語」）……古者揮作弓、周禮六弓、王弓、弧弓、以射甲革甚質、……（以下「箋文」）周豐作楫櫓、本書竝闕、而楫字新增、（卷二）

株、好佳也、从衣、朱〔意兼〕聲、詩曰、靜女其株、（箋文）石經、通本竝作姁、義通、當即一字異體、按女部殺字、亦引此詩、則三字宜合、（卷五）

「周豊」というのは「周禮」のこと。「也」をすべて「毆」に改めるなどと同様の、無意味で且つ不正確な用字法の例である。また周禮の文は「樞質」であつて實に木偏などついていない。「株」の箋文に至つては滑稽なもので、詩は「株」に作つていたのであり、「姦」とは説文女部に在る字に外ならない。女部に在るといふ「投」に至つては、女偏でないのみならず、そもそもこの様な字は無い。これと同類の誤りはまだまだあつて、この書が嚴密、周到な學問的用意の下に著されたものではないことを十二分に知らせてくれる。だが單に誤りが多いだけなら、顧炎武ほどの學者がむきになつて糾正を加える必要などなかつたであらう。實際、顧氏が大いに憤つた所以は、趙氏が「古えより傳わつてきた五經をばほしいままに刊改し、好んで小慧を行ない、それで先儒に異を求めた。……しかし六書の指において見る所が全くないわけではなく、しかもちやうど新を喜び異を尙ぶ時に當たり、かくてこの書は世に盛行した」ということに在つた。經文の刊改といふのは「周豊作樞質」といつた所を指そう。またその奇妙な用字法は、王弘撰も「讀者をして茫然たらしめる」と言つたが、誠に目ざわりで「好んで小慧を行な」うものとも言いたくなる。趙宦光は聖經に對し、敢えて自らの奇を衒ひ怪を好む趣味をおしつけ、經學の基礎たる小學を好事家的に扱つた。顧氏が憤つたのはまさにこの點、經書、經學に臨む趙氏の態度だったのである。内容について言うならば、その粗笨というのもあまりひどくは責められない。王夫之の『說文廣義』など「自らを信ずるに過ぎ、目に古今ない。これまでの著述家でこの書ほど臆説が多く、人を謗ること甚しいものはない」とまで言われることがある。しかし張文虎はその精審ならざるを認めつつも「明一代の人に說文の學をおさめた者は殆どなく、先生が始めてこれをおさめた。わが朝に至り、通儒は輩出し講論は益々精しくなつたが、その論は王氏より發しているのである。この功績は固より没することができない」と言う。⁽²⁶⁾ 同時代的影響、學術史的位位置を考えるならば、この語は趙宦光に對してこそ相應しいものであらう。驚隱詩社における顧炎武の友人、吳炎は趙氏のことを「書を好み說文の學に精通し、そこで『長箋』を作つて（說文が如何なる書かすら知らぬ）天下を移易しようとした」と言う。⁽²⁷⁾ また顧氏が「博聞強記、羣書の府」と稱した吳任臣、彼もまた曾て『長箋』を帳中の異書としたことがあつた。⁽²⁸⁾ 更に、曾ては復社の士であり、鼎革後には錢謙益と書を往復させて文章、學問を論じたこともある

徐世溥は、この書を古えの作者と肩を並べる、明末の誇るべき學問的成果の一としてゐる。⁽²⁹⁾顧氏自身にしても「六書の指において見る所」あるを肯定し、説文を語るについて、またその『音論』においてもこれを引用しているのである。降って乾嘉中に至っても、呉玉緒ら幾人かの人は趙氏の功績をなお忘れていない。⁽³⁰⁾『長箋』に歴史的價值を認めないのは平允の論に非ざるものである。

『説文長箋』は確かに精密なものではない。が、趙氏は趙氏なりの努力を拂つてもいた。顧炎武は曾て「説文原本の次第は見る事が出来ない。今、四聲によって並べてあるのは徐鉉ら（實は李燾）の定めた所である」と嘆いたが、少なくとも一に始まり亥に終る部次だけについていえば、『長箋』はこれを明らかにしているのである。

『長箋』は『五音韻譜』の序次に従い檢索に便ならしめているが、しかし成書を割裂するのは經籍の要害であつて、どうしてそんなことをするに忍びよう。これは私からやったことではなく、聊かこの點につき補いをして置く。まず最初の字にその部目を注し、それは一に許氏の原文に従ふこととする。⁽³¹⁾

前に挙げた例で言えば「弓」の「第一百六十三部」というのがこれである。また趙氏が用いた底本は通行の明刊本であつたと推定されるのだが、その字句、音切などの譌誤は「悉く原本に考えて刊正」したと言っている。「原本」というのは誇張でも何でもなく、確かに彼は景宋抄本を所藏していたし、その上何と宋刻小徐本までもつていたのである。段玉裁の『汲古閣説文訂』によって調べて見るに、抄本に據る刊改は確かに存在するし、ある所では小徐本をも参照した可能性がある。⁽³²⁾

字義が存すればわが心は古えに通じ、そして今言もみな傳心の聖諦となる。六書を誤れば詁訓は謬り、そして經傳はみな臆説妄談となつてしまう。……小（學）は大（學）に入るべきも大は小を必ずしも兼ねえないという道理は甚だ明らかであらう。しかるにこれをおさめる者が尠ない様であるのは何としたことか。たとえ博洽の士がいても或いは名教にとらわれ、或いはその隙を探るに務め、誰もが勝手に書を著す。これではどうして昔人書契の本指に與りえよう。……世儒が經を明らかにして教化を敷き、文を考えて經に通じようとするならば、許氏を舍いて他の書はない。

彼はかくて説文を研究し、「經史の密義を訓解」し、ゆくゆくは『九經漢義』を完成させるはずであった。⁽³³⁾ 諸經の「漢義」を明らかにするべく説文をおさめ、考文から讀經に進むと言え、清儒の言を連想するのもあながち不當ではあるまい。但、彼の治學における態度は謹慎を著しく缺いていた。前に彼のことを「好事家的」と言ったが、それは彼自らが認めた所に他ならない。彼は言う。學には功、名、利、適の四事がある。そのうち功、名、利の三者にはすべて面倒なことがついてまわるが、「ただ適のみは自分のものであつて、誰もが自分で自分のためにするもの、何者がこれを奪えよう」と。⁽³⁴⁾ 彼の學は閒適の產物であつた。彼が宋本を用いて本文の校勘を行なつたこと、これは必ずしも嘘ではない。しかしその校勘たるや校勘というも愚かな、杜撰を極めたものであつて、改正すべき數多くの文字が、俗本『韻譜』と同じままに放置されているのである。結局のところ、彼は經、經學に對し敬虔、嚴肅な態度を著しく缺落させつつ、趣味として小學をおさめ、文字に即した經學を構想していたのであつた。

(2) 經學の「繆種」

季本、郝敬の經學は「鑿空杜撰、紕繆不經」その名を正しくして言えば「繆種」に外ならぬ、というのが錢謙益の評價であつた。これは本當であろうか。清儒によれば必ずしもそうではない。閻若璩によるに、陳錫嘏は「季彭山本は禮に精通すること非常なもので、錢牧翁（謙益）が高飛車に詆る様な、杜撰不根で眼に入ればただちに燒きすてるべきものなどではない」と言つたといふ。⁽³⁵⁾ この陳錫嘏という人は、閻氏がわざわざその言を引用するだけあつて清初の學術に頗る關係のある人物である。彼は顧炎武と黃宗羲や萬斯大ら浙東の學者の連絡をとつていた人であり、自らも甬上講經會の有力な成員であつた。講經會といふのは黃宗羲を指導者と仰ぎ、萬斯大らを中心とする經學研究會で、就中禮學を重視していたといふ。⁽³⁶⁾ 講經會において、季本は「繆種」として斥けられるどころか、むしろ相當に高い評價を受けていたのではないか。清初の經學家として名高い萬斯大が、春秋研究においては季本の『春秋私考』を參考書の一としていたという事實も、この様な推定を助けるものであらう。⁽³⁷⁾

陳錫嘏や萬斯大の師たる黃宗羲はどうか。黃氏もやはり季本の經學をその功績として肯定する。季本は當時の「學者が空疏でただ講説ばかりを事としているのを憂え、一心に經を窮」めたのであった。なるほどその説には「心にまかせて異を好」んだ所が随分あり、それは固より批判すべきである。例えば繫辭傳を聖人の制作に非ずしたり、豐坊の偽『子貢詩傳』に惑わされたりしているのがこれである。しかし邵雍、朱子に反對し、伏羲、文王、周公、孔子四聖の易が同一であることを主張した點など、まことに正しいものと言わねばならない。⁽³⁸⁾季本の易説は黃氏の經學を代表する『易學象數論』に連なるものだったのである。

有明二百七十年の間、宋人の餘を拾い大全講章を以て土を取り……ままた空陋に安んぜざる者、例えば楊慎や季本の如き、がおりはしたが、それらはもう景星慶雲も同然の例外に屬していた。その彼らにしても漢魏の經學についてはなお天地が隔たる如く知る所少なかったのである。⁽³⁹⁾

これは焦循の語で、その主旨は無論、明代經學の荒廢を言うに在る。だがその荒廢の中に在って、季本は數少ない「空陋に安んぜざる者」の一であつた。確かに、季本の『詩說解頤』は「徵引該洽、また頗る以て自らその説を申ぶるに足」り「經傳を研求し、訓詁を考究」したものだと四庫館臣ですら言っている。陳奐と並んで清代の詩經學者を代表する胡承珙が、季氏の書をその『毛詩後箋』に引用しているのも、こうして見てくるときほど不思議ではないだろう。『毛詩後箋』とは毛傳の再解釋を基本線とし、「後儒の詩說で是なるものはこれを録し、是に似て非なるものはこれを辨」じたもので、採録の及ぶ所は凡そ數十家にも上っている。とはいえ、訓詁を基本として古義の闡明を目指す書であれば、明儒の説を引くことは自ずと少なく、まともに是非の對象とされているのは僅かに四家しかない。即ち引用數の多い順に言ってまず何楷、これは斷然他を壓倒して多い、次いで郝敬、馮復京、そして季本である。季本の説はなぜ胡承珙に取り上げられたのか。彼は馮復京の如く名物考證に務めたわけではないし、何楷ほど訓詁や考證に優れた所があるわけでもなかった。またその説には「謬論」「臆說」を頗るまじえている。だがそれにもかかわらず、そこには「經旨に切合」しているものや「ただ季氏の説のみがほぼ正しい」と言わざ

るを得ないものが含まれていたのである。⁽⁴⁾ 謬論、臆説と仲々に精確な説の混在、これが季氏經學の特徴であつた。しかも實を言へば、考據に優れる何楷の説とて、胡承珙に依る限り、妄説、臆解と精確にして易らざる説を混在させているのである。つまりことは季氏一人にのみ關わるものではなく、明季經學の性格にまで關わりとおぼしいのである。臆説と確論が一書のうちに兩つながら現れるということ、それは或いは一つのことの兩面だつたのではないか。

有明三百年、經師は寥々たるもので、かくて季長沙（本）、郝給事（敬）が雄霸と稱せられている。二人がいかげんに先儒に同意するのを肯んじなかつたのは、全く觥々如として剛直なものであつた。その後世に傳うべき點はここに在り、またその訓となすべからざる點もここに在る。學ぶ者はその心を易えてこれを讀めばよい。……友人の杭堇甫（世駿）は最も給事を推し、長沙の上にあるとする。私の方では、長沙にはなお篤實淳樸の氣味があるが、給事はやたらに口數が多いうゑに支離の嫌ひがあり、恐らく長沙ほどのことはあるまい、と思つてゐる。……愚かな八股専門家はこの様な書は燒き棄ててしまふべきだなどと考えるが、その中には固より自ずと抹殺しえぬものがあることを何で分かつていよう。長沙にせよ給事にせよ皆、學ぶ者が上手にその書を讀めばよいのである。⁽⁴²⁾

全祖望は季本と郝敬をかく評價した。「觥々如として剛直」であること、肯定的側面も否定的側面も、それが生まれてくる所以は一である、とは眞に見地ある言であらう。彼らの書を燒き棄ててしまふべきだ、などと言う輩は「愚か」以外の何者でもないのである。

四庫館臣、溯つては錢謙益らの言を聞いて先入主となり、明季經學に對しある固定した像を強いること、それが如何に誤りであるかは、郝敬の例において尤も明らかである。郝敬は錢謙益の所謂「繆種」を季本とともに代表する人であるが、四庫館臣によれば、彼の經學は季本のそれよりも更に品下るものとなる。季本の『詩說解頤』はなお四庫全書に收入された。一方、郝敬の著は總目に擧げられるもの十三種の多きに上りながら、「蓋し敬の解經は私意によつて穿鑿しないものはな」と軒並み貶斥されているのである。だが清代經學家、特に康熙頃までの學者、の意見はこれに異なつてゐる。

先天圖書の學を證據に本づいて闢くという仕事、晩くとも黃宗義、宗炎兄弟において已に始まっていたということ、これは誰しも知る所である。その黃氏兄弟に對し、郝敬は何か積極的な影響を及ぼしているだろうか。黃宗義の易學と郝敬に直接の關係があつたかどうかは分からない。ただ黃宗義が郝敬の經學を高く評價していたこと、これは確かである。黃宗義によれば、「明代窮經の士の中で、（郝）先生は實に巨擘」であつた。この百年で言えば、郝氏に比肩しうるのは僅かに何楷、黃道周を數えるのみである。⁽⁴³⁾ 郝敬のことをこう評價した黃宗義は、郝氏の說をその『孟子師說』に引用している。固よりこの書は哲學的著作であつて、郝說を引くことは多くなく、しかもその「怪」說を否定している所さえある。だが義ならぬ事に關わる問題について黃宗義が引用する所は、注疏や朱子の言を除けば郝說のみと言つてよく、その郝說に對する重視はやはり疑えないのである。また郝氏の「怪」說にしても、それが全く取るに足らぬものなら、わざわざその誤を辨ずる必要はなかつただろう。つまりそれは郝氏の說であり、且つ古書に根據をもつものであつたが故に、特に問題とされたのである。⁽⁴⁴⁾

宗炎^{わたぐし}が七八歳の時、先忠端公（黃尊素）に隨つて京邸に居り、『周易本義』の句讀を授つたが、明くる年まだ大義を理解せぬうちに、先公は難に遭われてしまった。……少々長ずるに及び、わが兄太沖先生（宗義）は王注程傳を讀むよう命ぜられたが、この時は受験生の列に加わり何とか合格しようとしていたのであつて、一般生員の學をなしたにすぎず、心得る所は無かつた。更にまた戴山夫子（劉宗周）に從つて緒論を聞くを得たが、私の蒙蔽は甚だ深く、夫子の淳々たる訓誨にもかかわらず、なお啓發される所のないままであつた。（その後）幾度も親友の陸文虎（符）と一緒に郝仲興（敬）先生の『九經解』を讀んだが、それは融合貫通し前人訓詁の習いを一洗したものであつた。しかし指摘すべき誤りもかなり多く、遂に生涯をかけて經を窮めようと約束したのである。⁽⁴⁵⁾

黃宗炎は自らが經學に志した経緯をこう述べる。彼は父尊素、兄宗義、更には師劉宗周に教えられてもなお心得なく、易學において茫然たるものであつたのが、郝敬の著を讀むことによって俄然啓發されたのである。郝敬の經學は「訓詁の習い」にあきたらぬ學者の心情に強く訴えるものをもっていた。黃宗炎の『周易專門餘論』はかくて生まれたのである。で、黃氏は郝

敬より何を學んだのか。胡渭はその『易圖明辨』の最後に「論易學正宗」という一項を設け、易學の正しいあり方を説いている。そこで最も長く引用されているのは顧炎武の言であり、これに次ぐのが他ならぬ郝敬の論であった。三聖の易は同一であること、邵雍らの隱怪を斥け義理易を學ぶべきこと、などを主張した郝敬の言を胡氏は連引し、更に自ら長文の案語を加え、その最後にこう言う。

仲輿の經書解釋は前人未發の創見が多く、しかも宋儒をひどく氣嫌ひして、私は敢えて深くは信じない。だが獨り易數を論じた所は最も精確である。彼は「聖人の易を作るは人の道を立つるのみ」と言っているが、この語は來學を大いに裨益するものであり、故に特に表出し、更にその指趣を暢述しておいた。⁽⁴⁶⁾

黃宗炎が郝敬より學んだのは、胡渭が郝説のうち特に表彰を加えた部分であつたと考えても、それは恐らく誤りではないだろう。

或る人が問う。牧齋は「近代經學の謬れること、遠くは季本の如き、近くは則ち郝敬がこれだ」と言っている。あなたは以前これを知言だと推していたのに、ここでは何でまた郝氏の書を取るのか、と。私が答える。郝氏の誅絶すべき點は妄を好むに在る。その不滅の所について言えば、確かに凡庸な人ではない。今古文の文字を洞察し、その分疏辨析は燭の物を照らすが如く、刃物が朽木を切り裂くが如く、はかりが錙銖を違えざるが如く、絲のどこまでもくり出して盡きざるが如く、まさにその九經解中の一絕に屬するものであらう。⁽⁴⁷⁾

閻若璩は古文尙書の僞につき「近代の郝氏敬が始めてその旨を大いに明らかにし、底蘊ことごとく表れた」とし、郝敬の言を長々と引用した後に右の如く言う。錢謙益の語は必ずしも誤りではないが、こと尙書について言うならば、郝敬の説は斷然優れている、というのである。閻氏は錢謙益の大名を尊敬してはいたが、しかしその尻馬に乗って郝敬を罵倒したりするどころではなかった。彼は郝敬によほど魅力を感じたのであらう。多くの資料を調べ、郝氏についての文章を書こうとさえ考えたのである。⁽⁴⁸⁾ 閻氏が郝敬より啓發を受けたのは尙書についてのみではない。宋學によれば、閻氏『四書釋地』の中で最も重要な

意味をもつものの一つは「羸」の條であつた。それは孟子が確かに三年の喪を行なつたことを考證しているからである。この「羸」の條は、もともと郝敬の説を補正すべく著されたものであつた。閻氏は郝説が「邑名を誤認しているため遂に禮制と合わなくなつており、かくて地理の益々究めるべきを知つた」と言う⁽⁴⁹⁾。つまり、本來は専ら地理考證の書であつた『四書釋地』の成立にとつて、郝敬は意外な貢獻をしているかもしれないのである。少なくとも、この書に往々郝説が引かれ、しかもそれらが「羸」を除き、すべて正しいものとされているのは事實である。閻氏にとつて郝敬の經學は無視を許さぬ重要性をもつものであつた。

甬上の講經會は黃宗羲を指導者と仰ぐものであつた。黃氏の郝敬評を以て推せば、講經會における郝敬の位置は極めて重要なものとなるべきであらう。果たして講經會の討論で參考にされたのは、注疏を除けば黃震、吳澄、そして郝敬三氏の書だつたという⁽⁵⁰⁾。即ち彼らにとつて、郝氏は明代隨一の經學者だつたわけである。講經會において禮學研究を開始し、遂に一家を成した萬斯大が、郝敬に對して格別の敬意を拂つていたとしても、それは決して意外ではあるまい。一體、萬氏の書に後儒の説を引くことは多くなく、ことに先人の説を引いて、自らはそれを發揮するに止まるといふ例は殆どない。『禮記偶箋』の如き、「深衣」の項に師黃宗羲の言を一則引く外は、自らの見解を述べ、また時に「先儒」を駁難することのみで成つた書と言うことができよう。その中で二條のみ、まず先人の言を引き、自らはそれを確認し敷衍することで満足した所がある。固より郝敬の説を引いた所である。郝氏にも誤りはある。だがそれは「郝仲輿の如き經學に邃」い者でも、時には俗制に牽かれて解釋を誤るといふこと、いわば智者千慮の一失であつた⁽⁵¹⁾。

胡閻ら諸氏をひとまず辨僞派と呼ぶならば、姚際恆も今日では、顧頤剛らの表彰によつて、この派における突出した人物と評價されている。もっとも考據という點から見れば、その學は粗陋そのものと言ふしかないのであるが、しかし「姚氏の若きは眞に善く疑う者」であつた⁽⁵²⁾。この點にこそ、そしてこの點にのみ、彼の學術史的意思是る。眼中に人なく、一世を不可としていた姚氏は、郝敬に對しても容赦しない。

郝仲輿の『春秋解』、甚だ平庸である。『春秋非左』一帙もまた淺陋で的はずれである。

郝仲輿の『九經解』、その中では儀禮が最もよく、詩が最もよくない。蓋し彼の詩における、序説を恪遵して寸尺も移らない。……その書は一覽すれば擲つてよしと思わせるものである。⁽⁵³⁾

姚際恆は郝敬の業績をかくの如くあつたりと片付けてしまう。だが郝氏の經説を知った上で彼の言う所を見れば、その否定がいかにことさらな、爲にするものであることを知りうるのである。例えば姚氏の春秋説であるが、彼は次の様に言う。

「春秋は事に據つて直書し、かくて善惡は自ずと現れる」もの、そこには例もなく褒貶もない。春秋は既に隱怪な書に非ざる以上、學者は直ちに「傳を舍いて經に従うべき」である。諸傳について言えば左氏はまだましたが、公穀には取るべき所なく、胡傳に至つては論外である、と。後に見ることとなるが、ここまでは郝敬の論と全く同じだと言つてもよい。姚際恆自身「近世の季明德（本）、郝仲輿輩もまた左傳を闢くを知つていたが……」という語によつて、自らが季本、郝敬の後を承ける者であることを、覺えず明らかにしているのである。⁽⁵⁴⁾もし姚氏がここまでで止まっていられただならば、彼の春秋研究はより大きな意味をもちえたであろう。だが彼は春秋を事の書と見るに徹しきれなかった。彼は春秋に孔子が義を示した部分「取義」とその特筆「書法」を採さずにはいられなかったのである。結果は姚氏一己の主觀による、純然たる臆説の氾濫でしかない。⁽⁵⁵⁾詩に ついてもほぼ同様のことが言えよう。姚氏はやはり郝敬と同じく「以意逆志」の方法をとり、また訓詁という點から毛傳を「最も古えに近く、……自ずと三百篇不可缺の書となつてゐる」と評價する。だが「以意逆志」のみに頼り、遂には毛傳をも經旨に關係ないから打棄つておけばよい、と言つてしまふ彼の説は「根底淺薄、多類浮夸」となり果ててしまふのである。⁽⁵⁶⁾

最も郝敬を推したという杭世駿の輯著『續禮記集説』を見るに、確かに彼は郝敬の説を「迂儒の狭い視野を廣げる」べく、若干採入している。だが『集説』に郝敬の名が現れるのは、むしろ姚際恆の説に引かれたものの方がずっと多いのである。杭世駿は姚説を特に「立義精嚴」と認め、恐らく「全書を備録」したと思われるのだが、これによつて姚氏の禮學における郝敬の位置もほぼ知りうるることとなった。⁽⁵⁷⁾姚際恆は郝敬の儀禮解をその『九經解』の中で最も優れたものとした。實際、郝氏の禮

學は姚氏にとって重要な意味を持っていたに違いないのである。これは姚氏の禮記解釋において、鄭玄を除けば誰よりも郝敬が頻繁に登場する、ということだけから言うのではない。眞に重要なのはそもそも禮經とは何かという、禮學の根本に関わる問題への見方である。姚氏は禮器の「故經禮三百、曲禮三千、其致一也」につきこう言う。「そもそも禮經とは五種の人倫がこれを盡くしている。どうして三百もあるう」か。禮儀が經禮、威儀が曲禮などというのは、誤りの上に誤りを重ねたものである、と。⁽⁵⁸⁾禮の經とは人倫のみ、よって周禮、儀禮の如き「一書」は經ではありえないのである。この頗る大膽な説は、實を言えば夙に郝敬の主張する所であつた。姚氏の當時において、郝敬のこの説は一部の人より相當の評價を受けていたと思われる。即ち周禮、儀禮を政や儀ばかり詳しく、教や禮に疏略であるとし、この二書を經とすることに疑義を呈した張怡の書は「大抵その解釋は郝敬に出ず」るものであつた。⁽⁵⁹⁾また王弘撰より「學は博きを極」めたと稱されている方中履も、郝氏の禮經説を引き、以て自らの意見に代えているのである。そもそも方中履は「前人の長短を議論するのはいけないが、前人が議論した道理の文字を議論するのは何が惡からう」という郝敬の語に本づいて、自らの書を著したのであつた。⁽⁶⁰⁾ともかく、姚際恆の經學における基本線は、たとえ郝敬を襲つたときまでは言わぬにせよ、郝氏の説を前提にしたものではあつた。

清初の經學専門家たちにとって、郝敬は明代隨一の經學者であり、その學説は大きな影響力をもっていた。清初におけるこうした情況は、當時が漢學創始期に當たり、考據の精度もまだ十分には高くなく、明代の惡しき學問がなお拂拭されていなかったからなのであろうか。確かに、乾嘉以降、小學を中心とする考據は空前の精密さを誇る様になり、その一方でまた、ひたすら詁經に自らをとじ込める獨得の禁欲主義が善しとされる様になると、郝氏經學の如き常に議論を交えた荒削りな説は、あまり相手にされなくなる。だがそれでも、郝敬は完全に忘れさられたわけではなかった。前にも述べた様に、胡承珙は郝敬の説をもその『毛詩後箋』に採録していた。しかも引用頻度ということだけで言えば、何楷よりはるかに少なく、馮復京、季本と幾らも違わぬ郝敬ではあるが、胡氏は特に彼を重んじていたのである。なぜそんなことが言えるのか。胡氏が引用した諸氏の説は、苟しくもそれが一家を成すものと認められているならば、まずその原著より採録したものと考えてよい。ところが

胡氏は郝敬の原著を見てはいなかった。彼は明かに他書に引かれた郝説を轉引しているのである。⁽⁶¹⁾これは無論、郝氏を一家と認めなかったからではない。もしそうなら、轉引だけで季本、馮復京を上まわる量の引用をすることなどありえぬであろう。しかも胡氏は意圖的に郝敬を表彰しようとしている。小戎篇の韻脚につき、胡氏は江永の説を是とするのだが、ここには特に「郝氏敬すでにこの説あり」という注が加えられている。古韻のことなど郝敬は何も知らなかった。江永の如き小學の專家と郝敬を並べることは全く不倫なのである。にもかかわらず、胡氏は敢えて郝敬の説を江説に先立つものと評價した。これは郝敬を特に表彰したものではないのか。また小閔篇の「小」につき、宋儒（即ち『集傳』引蘇氏）はそれが小雅たることを示すと言う。郝敬はこれを論外だと嘲笑するのだが、胡氏はその後に「この辨は甚だ痛快だ」という評を加えた。『毛詩後箋』は陳奐の『詩毛氏傳疏』に見られる様な極度の謹嚴さ、一種獨得の美學、に貫かれた書ではない。しかし何といっても考據を旨とする書である以上、是非の判斷を越えて好惡の感情まで露わにするのは、全く異例のことなのである。胡承珙の如き考據の大家にとって、郝説の精度はあまり問題とならなかつたであろう。だがその不敵な態度には思わず魅かれる所があつたのである。漢學の禁欲主義は、その隠された水面下の部分に、明末の感情を深く潛ませていたのではないか。

考據家として郝敬が最もその價值を認められているのは、恐らく儀禮研究においてであろう。盛世佐の『儀禮集編』、黃淦の『儀禮精義』、胡培翬の『儀禮正義』など、乾嘉以降においても郝説は盛んに參考にされ検討されている。盛氏の場合など、儀禮を經に非ずとする郝氏の見解は無論、そもそもの立異、穿鑿甚しきを非難しているにもかかわらず、しかも郝説を總論、各論ともに備録し、討論の材料としていたのである。四庫館臣によれば、禮學、ことに儀禮研究は、その内容が「すべて度數節文である」ため、宋明の間に絕學も同然となり、かくて明代には妄りに臆説をとなえる郝敬などしかないことになった、⁽⁶²⁾と言う。郝敬はいわば鳥なき里のこうもりであり、故に盛氏も他に採るべき説少なく、特に郝説を備録した、という解釋も或いは可能であろう。だがたとえそうだとしても、「すべて度數節文である」、即ち最も事に密着した書である、ため絕學も同然となつた儀禮研究復興のさがけを、どうして郝敬がつとめることになつたのか。郝敬は儀禮を經に非ずとしていたのでは

ないか。また研究の蓄積もすでに十分となっていた嘉道の際、胡培翬はなぜなおも郝説をとりあげたのか。現に曹元弼など「元の教繼公、明の郝敬兩妄人の説を多く採」っていることを以て、胡氏『正義』の缺點となしているではないか。⁽⁶³⁾ 胡培翬の判斷によれば、郝説にはやはり取るべき精確な言が含まれていたのである。郝敬は儀禮を經に非ずとしながら儀禮の研究に従事し、その中で斯學の大家からも一定の價值ありと認められるだけの解釋をなしとげていたのであった。

以上を總べて考えてみるに、明季經學の代表たる郝敬と漢學の間に、何らの連續をも認めないというのはどうしても無理がある。方東樹は漢學という「異説」の興起につき、黃震、王柏から楊慎、郝敬、李璣、毛奇齡、そして顧炎武より閻若璩、惠棟らという系譜を提出する。⁽⁶⁴⁾ これより前、余廷燦は郝氏『九經解』を「一代不朽の盛事」「經學の盛」といった語で絶賛していた。余氏は考據一筋に生きた人ではないし、郝敬と同じ湖廣の出身でもあった。だが乾隆期を生き、戴震の著を好んだ余氏にこの言あるは、やはり注意するに値しよう。⁽⁶⁵⁾ 降って民國時代、湖北の人甘鵬雲は郝氏經學を高く評價し、その經説には清儒の主張を先取りするものがあつたと言う。⁽⁶⁶⁾ また中國の學界に對しいわば傍觀者でありえたわが國の學者太田錦城も、考據の學は明末「郝敬諸公」に始まり、顧炎武に受け繼がれた、と言う。⁽⁶⁷⁾ これらの言が全くの誤りだとは到底信じられない。郝敬の學は彼自身の言う所に就いて、より詳細に考えられねばならないのである。

二、郝敬の學

(1) 郝敬の經學

郝敬、字は仲興、號は楚望、京山の人。一五五八—一六三九。彼の著述は等身もただならぬものだが、これを大別すれば二となる。即ち、一は『九部經解』一六六卷、一は『山草堂集』一〇四卷、前者は諸經の注解、後者は經學、哲學著作、及び文集雜著を集めた叢書であり、この二者で郝氏の代表的著作は盡くされる。かくて郝氏の經學が如何なる者であるかを知りたけ

れば、『九部經解』を讀めばよい、ということになるのだが、實を言えば、その要點は已に郝氏自らの手によつて『談經』九卷にまとめられているのである。『山草堂集』に收められる『談經』は初名を『經解緒言』といい、各經解の卷首（「讀易」「讀書」……）にやや整理を加えて一書としたもの、即ち郝氏經學概論に外ならない。以下、必要に應じて各經解の言その他をも引きはするが、大體のところは専ら『談經』によりつつ、彼の經學を概觀することとしよう。

近世の易學は朱子本義を主とし、易は専ら卜筮のためのものと謂う。八卦著策を論じては邵雍の先天圖に準據して牽強附會し、仲尼の旨に乖くに及んでは、これは伏羲の易で孔子の易ではない、などと言う。これは一體、何の言であらうか。易は孔子に至つてもなおまだ盡くされないとても謂うのか。易簡を舍いて隱怪に趨き、遠く太古に托し、方伎家に耽溺するなど庖羲の許行、尼父の楊墨に他ならない。學者は専ら十翼を主とすればよく、そうすれば易の道は全く輝かしいものとなる⁽⁶⁹⁾。

郝敬は易を卜筮の書と見るに反對し、何よりも強く義理易を主張する。漢魏以來の易學史において、やや見るに足るものは王弼注と程傳のみ、朱子本義など「懸空說影」、邵雍に至つては「鬼神時日卜筮を假りて衆を疑わしむる者は殺す」という語を呈すべきであつた⁽⁶⁹⁾。彼は人事を超える神秘、「隱怪」なる先天易を拒否する。だが朱子とて易を専ら卜筮のための書であるとは言っていない。本來は卜筮の書であつたと言っているのである。郝氏は易と卜筮が無關係だとも言うのだから。「あなたの説によれば、著策は用いないでよいのか」という問いは當然發せられるべきであつた。郝敬はこれに答えて言う。易は著策より生まれたものではないが、著策でなければ易を見ることはできない。だが後世の著は古えのものではなく、「故に君子は民の義を務めれば筮を用いずともよい。……善きかな曲禮に言うあり『卜筮なる者は聖王の民をして日時を信じ、鬼神を敬し、法令を畏れ、嫌疑を決し、猶豫を定めしむる所以なり』と。かくの如きのみのものである。故に古人は廢さなかつたのだ」と。郝氏の言う所はいかにも無理なものであるかに見える。だが、易に不可缺であつた古えの著策とは占う所以ではないのか。占とは、そしてまた易とは何なのか。繫辭傳には「君子は居れば則ちその象を觀てその辭を遊び、動けば則ちその

變を觀てその占を遊ぶ」とあるが、郝氏はこれにつき「そういうことであれば往くとして易に非ざるはなく、往くとして占に非ざるはない。故に易は須臾も離れることができず、占は一事として廢しえないのである。龜策を用いないといったことは易の害ではない」と言う。⁽²⁰⁾易とは易という書に限られるものではなく、占とは龜策を使って行なわれるものだけを言うのではない。というよりむしろ「天地萬物は象に非ざるはなく、易に非ざるはな」く、「日用酬酢は變に非ざるはなく、占に非ざるはな」い。よつて「君子が易を學ぶ場合、必ずしもこれを易（という書）には求めない」のである。⁽²¹⁾郝敬にとつて、易とはこの世界、人事の世界そのものであつた。「聖人は人事に本づいて易を作つた」のである。⁽²²⁾郝敬は人に超越する神秘的な何かを認めなかつた。この立場をあくまで突きつめていく時、易は人事の世界に解消され、經書としての易はもはや易學にとつて本質的に重要なものではなくなろうとする。無論、彼は經書無用論を倡えたわけではないし、常にまた自覺的に、自らの論理を徹底させようとしていたわけでもない。易とは造化に本づき人事を明らかにしたもの、というより穩やかな定義を、彼もしばしば用いているのである。だが彼の基本的態度、専ら人事を重んじ神秘を否定しようとする、は確かに斷乎たるものであつた。彼はこの態度を貫くことによつて、前人未發の危險な主張にまで踏み込もうとしたのである。

書についてまず取り上げるべきは、その古文僞書說であらう。というのも、郝敬が自らの尙書研究に『尙書辨解』と名づけた所以は、今古文の眞僞を辨析するという意を特に強調したものだからである。固よりその辨僞は極めて粗略なものでしかなかつた。彼が古文を僞と決めつける根據は、主としてその文辭が「音節はなめらかでとのい、あざやかで莊嚴」であるという、文を讀んでの印象である。⁽²³⁾だが郝氏は印象だけで話を終えているのではない。彼は孟子に引かれている太甲、伊訓、湯誓など、信賴すべき部分が今文に似ることを指摘し、「孔（安國）書は引用の語を取つて填補しているが、その痕蹟は宛然として明らかである」と斷定する。宛然たる填補の痕蹟とはどの様なものか。例えば、舜典冒頭の「曰若稽古帝舜」以下二十八字は史記に對應する語なく、大禹謨の「文命敷于四海」も史記の「夏禹、名曰文命」と合わない。「洚水傲予」は孟子に見え、「天之曆數在汝躬」云々は論語に出る。太甲上について言えば「禮記の大學は『顧諟』一語を引いており、……緇衣は

『惟尹躬先見』三語を引き、坊記は『辟不辟』二語を引いている。……「畢命の「惟十有二年六月……」は漢書律曆志の引文と合わない、等々⁽⁷⁴⁾。これらの考索はなお甚だ初步的、部分的なもので、古文の文章につき一々溯源を試みたわけではない。だが梅鷟の書がすでに存在していたとはいえ、實際にそれを讀むことは殆どかなわなかった當時に在って、とにかくにも證據に本づく論議が見られるということ、これは多としなければならぬ。文體の相逢という點でも、漠然たる印象だけでなく、「これらの語は排偶に近い。四代の文にこの體あることはまずない」といったやや具體的な指摘がある。⁽⁷⁵⁾ 郝敬は孫鑛と同じく辭を以て經を見たのであり、しかもそれは自覺的なものであった。

先儒（眞德秀）はこの十六字（大禹謨「人心惟危」四句）が心學の要であると謂っているが、まずはそうであろうか。しかしこれは自ずと三代以後の語であって、禮記の中庸や大學、孟子、及び南宋理學諸書に在っては名理の語であつても、古えの聖人が面授したということでは贅言である。古人に在っては事に即するのが道であつて、これとは別に傳うべき道などなかった。……私は言を以てその僞を辨じているのであつて、言の不善を以てその僞を詆ているのではない。⁽⁷⁶⁾ 事を離れた道などというものはなく、故に「人心惟危」云々などというのは聖人の言ではありえない。これは果たして言の善不善ではなく、言そのものによつてその僞を辨じたものであろうか。郝敬はそうだと言う。まず辭を以て經を見るという立場があつて、それから後に證據が探し出されるのである。この「人心惟危」一節にしても、右の文を書いた時には「言を以てその僞を辨」ずるに徹しきれなかった郝敬ではあるが、後には遂にこの數句が荀子解蔽篇引道經の語であることを發見している。⁽⁷⁷⁾ 經書は經であるよりも書として見られつつあつた。郝氏が尙書を「古史」「國史の宗」と呼んでいるのも、⁽⁷⁸⁾ その立場からすれば當然のことであるだろう。

郝敬の詩説は小序に本づき、何かにつけて集傳を非とするものであつた。姚際恆はこれを非難し、權威に依頼するという點では郝敬も集傳を恪守する者と同じだと斥ける。だが傳注などまるで眼中に無いかの如き郝敬が、詩に限ってはなぜ態度を變えているのであろう。郝敬によれば、詩とは本來、一種の史であつた。詩は周代の治亂禮樂などを記しており、實に春秋と相

終始している。故に孟子は「詩亡びて然る後春秋作る」と言ったのである。⁽⁷⁹⁾この詩における小序の役割は、ちょうど春秋に對する左傳の如きものと言へる。小序は聖人の精旨を十分に伝えていないとはいへ、國史に連なる受授淵源をもち、およその所は依據するに足るのである。⁽⁸⁰⁾だが小序が左傳の如きものであるなら、後に見ることとなるが、その信賴度はさして高くはないと言わねばならないだろう。

朱子は序を根據もなしに臆測したものと謂う。一體「君子の善を善とするや長く、惡を惡むや短」いものである。たとえ根據が無いとしても、むしろ古人にふさわしい所を臆測して善に入れるのであって、ふさわしくない所を臆測して惡に入れたりはいしない。……（木瓜、青青子衿などを）すべて改めて淫奔に従わせるとは、全くもってただに聖經を瀆亂するのみならず、また好んで古人の惡を成すものと謂うべきであろう。⁽⁸¹⁾

小序の傳える詩の本義、詩人の志というも、實はかかるものに過ぎない。それは根據のない臆測、と言うべきではないかもしれないが、要するに善に擬定されたもの、世教という立場からの約束ごとである。と同時に、この様な約束ごととして言へば、古人の善を成している小序は大いに價值あり、やはり恪守すべきなのである。

詩は史なり、と郝敬は言つた。既に史であれば詩を「事を記した文字」として解釋してもよさそうである。ところが郝敬は斷じてこれを不可とする。朱子の様に、某名某事が經文に見えているかどうかといったことを問題とすれば、序說に従えないのも當然であろう。しかしそれは詩が詩であることを理解しないものと言わねばならない。⁽⁸²⁾あからさまに言えば、詩の本事、本義など到底知りえぬものである。しかも詩は聖人の手をへた經であり、それは價值と結びつかねばならぬ。かくて詩が史であるとは、詩の辭とは無關係に、それが道德的意味をもつ周代の治亂禮樂を記していると擬定すること、即ち序說に従うこと、を意味しよう。だがそれにしてもなぜ史なのか。それは價值が結局のところ經書に在るのか我に在るのかという問題から考えられねばならない。小序によって作者の志はひとまず確定されたが、これだけではただ單に詩が經であり「思無邪」であることと取り決められたに過ぎない。詩を學ぶ者はこの志を自ら把握せねばならず、それには「意を以て志を逆」えることが必

要なのである。

朱子は云う「意を以て志を逆う、とは自分の氣持を outward させて、詩人の志を迎え待つことだ。来るかどうか、遅いか早いかなど、自分の方で決めたりは敢えてせず、相手に任せておけばこれを得るに近い。さもないと穿鑿に渉ることとなり、郵書燕説の誚りを免れない」と。按ずるにこの説は正しい様に見えて實は誤りである。……詩の辭は往々にしてその志に似ない。他の經ならば志を得ない時は辭を執れば理會できるが、詩は必ずその意を得て始めてその辭を諷咏しうるのである。志とは作詩の本であり、毛詩古序は三百篇作者の志に本づいている。……變風變雅の辭には邪に近いものがあるが、しかしその志はみな正しい。苟くも意を以てこれを逆えるならば、……たとえ桑中、溱洧の邪を刺るのもまた正である。……蓋し人心は古今なく、志は作者に在り、意は後人に在る。百世の下より百世の上に溯るのを逆という。彼の自ら至るに任せるを謂うのではない。ことさらにするのを意と曰うのであって、自分の方で決めたりは敢えてしないことを謂うのではない。……故に詩は文辭に在らず、意と志が相通ずるに在る。韓嬰は外傳を作り、博く古今の事變を探り、廣く譬え曲さに喩えたが、これこそまさに古人の辭を以てせず、意を以て志を逆える法なのである。⁽⁸³⁾

郝氏の詩解はひとまず小序に遵い、毛傳などを參考にして行なわれた。それは言わば約束ごとの確認、解説である。つまりそれは詩の解釋ではなく、小序に本づく古注の再解釋と見ることができるのである。この意味から言えば、それは嚴密、精確さにおいて霄壤の別ありとはいえ、『詩毛氏傳疏』にむしろ似る。解釋の學ではなく、積極的に道德の學として詩を學ぶには自らの意でもって作者の志に通じなければならない。作者の志とは要するに「思無邪」、道德的善に外ならず、そこにおいては所謂「本義」などさしたる意味をもたない。詩の中に設定された道德的善のことさらなるわが意によってつかみとること、即ち斷章取義こそが學詩の要領なのである。詩においても、經書は經と書に分裂しつつあった。彼は辛うじて詩が單なる古書と化す事態を避けえたが、しかし解釋學と道德學の分裂は、覆うべくもなくなっていたのである。

春秋とは何か。それは「魯史の提綱」、見出しの如きものである。魯の舊史が存在しておれば、目に因って綱を求め、是非

を了然たらしめるのも容易なことであつたろう。だが舊史は亡びて後儒は穿鑿に務め、遂に春秋は讀むべからざる状態に陥つてしまつた。後儒の作たる諸傳について言えば、左傳がまだましと言えようか。固より左傳が左丘明の撰などということはありえないが、しかしなお國史を見て事實を收集しており、公穀には優る。公穀二傳は疏罅鹵莽、とりわけ公羊はひどい。また胡傳に至つては更にその下に在ろう。⁽⁸⁴⁾ 郝氏にとって、事を中心とする左傳にはなお見るべき點があるものの、好んで微言大義を言う公羊傳など全く取るに足りないと考えられた。さてこの様に、諸傳はどれも信頼するに足らず、また舊史も早くに亡びてしまつている今、春秋を理解することはもはや不可能なのであろうか。

六經の文ではただ春秋のみが最もはっきり明らかである。書いてあることは皆、王霸諸侯大夫の會盟や戰伐であり、卷を開けばその亂蹟たることが知られる。しかるに世儒は隱諱の文などと考える。何ぞや。……そもそも春秋には深刻の隱語なく、種々の凡例もなく、文字を以て褒貶をなさず、官爵名氏でもって貴賤を表わしたりもしない。……今、春秋を讀もうとするならば、諸傳を信じて先入觀にとらわれること一字たりともあつてはならず、ただ平心に理を觀れば聖人の情は自ずと現れよう。⁽⁸⁵⁾

春秋に凡例や一字の褒貶を認めず、諸傳に信を置かぬというのは、郝氏が何かにつけて否定する朱子の説でもあつた。朱子もまた春秋は「ただ史を讀む様に讀」めばよく、諸傳の如く一字一句に特別な意味を見ようとすべきではない、と述べている。郝敬と朱子の説はほぼ同じ様なものであつたのだろうか。朱子はしばしば春秋は理解し難い、と言う。聖人より千百年も後の今、どうして聖人の心が分ろう、自分の心は聖人の様ではありえないのに、どうして聖人の腹の中が分ろう、というのである。郝敬はこれと正反對であつた。春秋こそは最も明白、「是非の心は人皆これあり、聖人も人と同じである」からには、「的然據るべきの心」に求めれば春秋は理解できる、と彼は言う。⁽⁸⁶⁾ これは決定的な差と言うべきであらう。自らの心が十全ではありえぬと考えた朱子は、春秋の難解を嘆きつつ、「義理でもって穿鑿」した胡傳を參考にして春秋を説かねばならなかつた。⁽⁸⁷⁾ 郝敬になるとそうではない。彼にとって經の義は外より示されるのではなく、自らを信ずることで把握されるのであつた。春秋の

是非とは結局のところ經書の側ではなく己れの側に在る。かくて左傳も公穀も、或いは他の諸説も、すべて一家の春秋説としては成立可能であり、それらを誤りと決めつけるには及ばない。春秋とは蓋し「理に據つて辭を正し、以て天下後人の取裁を待つもの」なのである。⁽⁸⁸⁾ 郝敬は學詩の要を斷章取義に在りとしたが、春秋についても、それを義の問題、道德の學として考える限り、ことはやはり同様であつた。一方、事を第一に考えれば、「道を去り經を離れること遠い」にもかかわらず、「自ずからまさに左傳に依るべきである。左傳を舍いては夜行の如く、茫としてゆく所を知らない」と言わねばならないだらう。⁽⁸⁹⁾

禮經は全く亡びてしまったわけではないが、樂經は亡びてしまった、などと世儒は謂う。これは小僧つ子の言いぐさである。そもそも禮樂は二物ではない。禮樂がともに亡びてしまったなら、天下後世は何によつてまた禮樂を見ることができるよう。今の禮樂は古えの禮樂に由來しているのであり、天からふつてきたのでもなく、地より湧いてきたのでもない。みな聖人の教である。故に「禮と云い禮と云い、玉帛と云わんや、樂と云い樂と云い、鍾鼓と云わんや」と云う。世儒はただ禮樂を玉帛鍾鼓とし、その數を求めて詳らかならず、故に禮樂は亡びたなどと言う。あげくには儀禮、周禮を引っぱつてきて經とし、記を屈して傳としようとするに至る。そもそも記を傳とするのはまあよろしい。だが周禮、儀禮を經となしうであらうか。萬世常に行われるを經と謂う。二禮の天下後世に行われぬこと、今や十に九までとなっている。二禮は器に詳らかであるが禮記は義に詳らかである。義は器を兼ねうるが、器は義を兼ねえない。もし義のみを問題とするなら、どうして獨り禮記のみに限らう。易詩書春秋と雖もどの經に禮樂の無いことがあるか。また（禮記）四十九篇、大經小曲、何の器が備わらぬことがあるか。器は時に隨つて變通するが、義は百世不易である。⁽⁹⁰⁾

郝敬にとって禮の經書は存在しない。經とは百世不易の義である。しかるに儀禮、周禮の如き、その述べる所は今に用いられざる器數ばかりではないか。しかも周禮は臆測尤も多く、亂世の陰謀や富強の術を雜えているし、儀禮は儀禮で末梢的にすぎ、日用に適わない。ただ禮記のみは傳と言ひ條、名理多く、かくて「三禮はまさに禮記を中心とすべし」となる。郝敬にとって、書としての經は畢竟、事に屬するものであつた。「器は時に隨つて變通する」ものであれば、たとえ聖人が制した器數

だとしても、萬世に通行しうるはずがない。また聖人ともあろうものが、その様な「陳蹟」を後人に強い、「禮を以て格套とな」したりしようか。萬世不易の義たる綱常に本づくものである限り、今の禮樂もやはり聖人の教なのである。⁽⁹¹⁾ さてこの様な立場からすれば、「善く周禮を読む者は周禮（という書）としてこれを読むのであって、周公のことは問題にせずともよい」となる。⁽⁹²⁾ 聖人の制作といった信仰を離れて周禮、儀禮を読めば、眼にうつるのはかなり殺風景な姿でしかない。周禮は刑名功利的の說を雜えていて、その「布置經營は管子内政篇にそっくり」だし、その「施爲次第は實に五德終始の意に本づいて」いる。⁽⁹³⁾ 儀禮もまた衰世に作られたものである。例えば燕禮は諸侯の禮だが、その君を稱して公としている。これだけでも僭越であるのに、更にその臣にまで諸公と稱するものがある。本來はただ天子に三公があるだけで、諸侯の臣では卿が最高であるのに、公を稱するとは天子を亂すものであろう。これは周が衰え禮が廢れたことを反映しているのである。⁽⁹⁴⁾

周禮、儀禮に對する郝敬の辨偽は、古文尙書におけると同様、精密な考證に本づくものではなかった。五德終始の思想が本當に周禮に見られるかと言え、春官、小宗伯に見える五帝分祀の記載などを念頭においても、恐らくは否定的な回答しか得られぬであらう。燕禮の公、諸公という語にしても、それが郝敬の言う様な意味であるかどうか、少なくとも彼のように解釋した者は誰もいない様である。しかしにもかかわらず、郝氏の言にはある正しさが含まれている。郝敬は確かに周禮、儀禮を古書として見ていた。そして周禮には法家や術數家の臭いを感じ、儀禮には周末社會の影を看て取ったのである。これを周公の制作という傳説に較べれば、郝氏の説はよほど我々と近い所に在る。郝氏に臆説が多いというのは本當である。だがそれらの臆説はなぜ生まれたのか。禮學の大宗、鄭玄の注さえ顧みず、「ただ本文に據って解釋」したからである。⁽⁹⁵⁾ つまり彼は傳注の籛落を脱し、敢えて自らの考えで正解を求めたのである。勿論、その結果は明代人の常識で古代の言語、名物を解釋し、後人より否定されることとなる場合が甚だ多い。だが同時に、傳注を守って決して生まれえぬ新解が、これによって生まれえたのである。「周禮一書は儒者が陰陽名法家を雜えて作つたもの」と郝氏は斷定する。⁽⁹⁶⁾ これは取るに足らぬ臆説だろうか。胡培翬の如き專家が郝説を節取したのは何かの間違いだろうか。一口に臆説とは言っても、郝氏の場合は三禮を古書として扱

っており、その記載を自らの義理に附會させねばならぬ必要性は無かった。つまり彼の臆説は價值の問題より生ずるというより、むしろ知識の問題から來るものだったのである。「ただ本文によつて解釋」しつゝ、しかも古代言語や名物を理解すべく鄭注を虚心に研究すること、これは郝敬にとつて難しいことであつた。鄭注を尊重することは、今の場合、鄭玄という權威に屈服することを感じられたからである。自らの思考を束縛する權威を打破するためには、冷靜、嚴密な考察よりもまず猛烈な攻撃を必要としたのである。

郝氏經解も餘す所は論孟のみとなつた。學庸が無いのは、「禮記の大學、中庸」という語が前に見えていた様に、それが禮書の根底として舊本に仍り禮記中に還元さるべきもの、單行させれば「偏上の病」を免れない、とされているからである。⁽⁹⁷⁾さて郝氏の論語解であるが、その最も特徴的な點は論語という書の位置づけであろう。彼によれば、論語は實に「六經の精華、倫物の規範、名教の宗印」であり、「道は聖人を以て中心とし、列聖は孔子を以て中心とし、六經は論語を以て中心と」するのである。⁽⁹⁸⁾論語を六經の上に置くということそれ自體は、朱子の四書表彰からしてすでにそうであり、必ずしも特別なこととは言えない。だが論語のみを特別に、かくも高く評價するというのはやはり異例であろう。なぜ論語はこれほど高く評價されるのか。論語によれば、孔子は性と天道を語らず、民義を務め、下學上達を説いたという。これらは郝氏にとつて紳にも書すべき學の原則であつた。論語は郝氏にとつて利用しやすいものだったのである。だがそれが主要な原因であらうか。

一體、三代は遠い。今、微文大義が幸いにも綫の如く僅かに絶えないでいるのは、孔子がおられたおかげなのである。とはいへ、孔子の言もまた雜多である。今、孔子の言を信じうるのは、論語があるおかげなのである。孔子を引いて斷案とし、かくて三代の禮は定まり、論語を引いて斷案とし、かくて孔子の言は定まる。⁽⁹⁹⁾

これは袁枚の言であるが、その言わんとする所は頗る分かりやすい。あらゆる問題は孔子を基準とし、様々な孔子の言は論語を基準とする、と袁氏は言うが、これはつまり、論語以外の諸經やそれらに本づく様々な論議が、相對的に言つて、依據するに足りないことである。そもそも袁氏が右の如く述べたのは、周禮、儀禮の偽を辨ずるためであつた。しかも論語を

引いて斷案とするとは言ひ條、その解釋は己れに由るのであり、論語の前に自らを放棄するところではない。論語には僞託された所があつて、すべてを信することはできない、と袁氏は別の所で言っているが、これは矛盾などに非ず、むしろ自然なことなのである。勿論、郝敬は論語に信ずべからざる點があるなどとは言っていない。だがその解釋は自己の思想に論語を従えるものであつて、その逆ではなかつた。⁽¹⁰⁾ 郝袁二氏の論語第一説は、論語を特にもちあげることで、その他の權威を無力化するという意味をもっていたのである。

論語評價の明解さに較べれば、孟子に對する評價はいささか微妙である。孟子は大賢亞聖もただならぬ孔子の適嗣である一方、「一人で得意になつている」風がなくもない。そもそも「孟子の學は中庸に本づき、直ちに心性を指し、理學の嚆矢」となるものであつた。その孟子がなぜ孔子の適嗣なのか。それは彼が、百家の跋扈し六經の荒廢した時に當つて、はつきりと最高のを示し、六經の尊嚴を回復し、大道を廓如たらしめたからである。その當時に在つては高踏的な方法をとらないわけにはいかなかつた。だが後世の理學諸儒があくまで「上」のみを語ろうとするのは、「日月が出てゐるのに行路にお燭をとる」が如き、愚かしくも誤つたことと言わねばならない。⁽¹¹⁾ 郝氏は孟子の功を高く評價し、あまつさえこの孟子を表彰した程朱の「功は孟子の孔子におけるにも比」すべきとすら言う。だがこう述べる時の郝氏は「孟子七篇の主旨は人倫日用孝弟言行の間にすぎず、奇僻の談など全くない」と言うのを忘れない。「凡そ善く學ぶ者はその形似を求め」ない以上、孟子を學ぶ者は理學諸儒の様であつてはならないのである。⁽¹²⁾ 結局のところ、孟子には極めて大きな歴史的功績があつたし、その「人倫日用孝弟言行」の學は論語の「注疏」として積極的に學ばねばならないが、ただ理學の祖としての孟子は、現代的意義をもたないのであつた。

(2) 郝敬以前

郝敬の經學は正しく獨得と言ひうる、大膽な創見に富むものであつた。だがその獨得とは無論、突然變異的なものではない。

もし郝氏の論が廣義の師承をもたぬ、「天才」の產物であつたとすれば、それはその「獨得」がもつ價值を疑わしめるに十分であらう。郝氏經學の授受淵源とはどの様なものか。

易を卜筮の書に非ずとすること、圖書象數の學に消極的であること、これらは正統易學たる程氏易傳にその端を發しており、實のところ頗る早くから、また正學の士においても、見られることであつた。程傳本義のみが正統となつてから後で言えば、まず胡居仁。胡氏の當時、程傳は次第に顧みられなくなり、獨り本義のみが重んぜられつつあつたのだが、その中で彼は「易は卜筮のために作られたと朱子は謂うが、恐らくそうではあるまい」と言い、程傳を特に高く評價していた。僅かに降つて成弘の際、丘濬もまた易を學ぶには邵雍を宗として數を主とすべきではなく、程氏を宗として理を主とし、「日用常行、往くとして易に非ざるはな」くすべきだと説いている。弘正の閒になれば、これはあたかも王學の成立期であるが、朱子に對する異議は益々鮮明なものとなつてくる。朱綬の『易經精蘊』という書は「宋儒」が易を「専ら卜筮の書だとし、大聖理義の言を歴詆してややも假借せ」ざるに對し、深くその病を求めたものであつた。朱綬はまた先天後天を分つに反對し、伏羲文王とは別に孔子の易があるなどということはない、と斷じてもいる。「罪を先儒に得、譏りを當世に取ることとは自分も知っているが、獨り聖人に頼つてこれが依歸とな」すのみなのである。この朱綬の書に對し、都穆は深く契る所あり、易には卜筮の道があるとはいへ、それは「愚を導き弱をたすける微意にすぎず、易に明らかによくこれを體する者は用いない」と考える。本義に對し、自分は決して妄りに異同をなす者ではないが、「ただ義理の根本に關わることがあれば、終に黙っているわけにはいかない」のであつた。邵寶もまたほぼ同様のことを述べ、本義は「道を晦」くしており、救正せねばならぬと言う。彼らにとつて聖人と朱子の學は同じものではなく、聖人を依據とすれば朱子の學にも異議を倡えうるのであつた。嘉靖年間に至れば、本義に同意しない見解は廣く一般化する様になる。崔銑はその學「程朱を以て宗となす」と言われる人であるが、易說について言へば「朱子本義と頗る異同あり」、「陳搏傳うる所の圖象は皆、術數を衍べたもので易とは關係ない」と考へていた。易圖疑うべし、の聲は今や孤立したものではない。崔氏とほぼ同じ頃、季本は『圖文餘辨』二卷を著し「朱子九圖の誤を辨」じた。

季氏の辨はなお甚だ煮えきらぬものであった様だが、ともかく易圖の眞僞を検討した、恐らくは最初の、專著が世に問われたのである。⁽¹⁰⁸⁾易圖は僞なりと專文を以て斷じた人も、この頃には何人か現れている。即ち先天圖を陳搏の、後天圖を邵雍の作と考えた楊慎、易圖は近世の作だと言った吳廷翰、易圖は邵氏の學に過ぎぬと斷じた歸有光らがこれである。⁽¹⁰⁹⁾郝敬の易學はこれら諸人の説を承けるものであった。

古文尙書に對する疑問も随分早くから提出されている。古文は今文の艱深なるに類せず、その出自にも疑わしい點がある、とは朱子の夙に言う所であつた。固より朱子その人は、結局のところ古文を僞書とはしなかつたし、それどころかその學說の重要な根據を古文に求めさえしているのであるが、ともかく南宋にはすでに古文の僞を疑つた學者が出現しているし、元の吳澄に至つては、古文のことを「斷々然として敢えて信」じなかつた。⁽¹¹⁰⁾だが明代に入るや學術は程朱を恪守するのみとなり、吳澄の遺説を述べる人として見あたらなくなつてしまふ。元代にはなお自ら思考する餘地が存在していたが、今や一心同德、異説が出るにも出ようがなくなつてしまつたのである。古文の僞を疑う動きが再開するのは、やはり正統と自らを一致させきれぬ人々が出現し始める頃からであつた。成弘の際、鄭瑗は金文と今文が相似る一方、古文とは全く異なることなどを指摘し、古文は「未だ必ずしも眞に孔壁所藏の舊ではあるまい」と言う。⁽¹¹¹⁾鄭氏の言はなお筆記中の一條に過ぎないが、正徳八年の舉人、梅鷟が『尙書考異』となれば、「曲證旁通、具さに根據あり、すでに考證の能事を盡くした高い水準の專著となつてゐる。ただこの書は時代をあまりに先取りしていたため、却つてさしたる反響をよばず、僅かに抄本を以て流傳するに過ぎなかつた。かくて嘉靖中、歸有光が古文の僞を主張した時も、その根據としては「文辭格制の不同」を擧げるに止まつたのである。⁽¹¹²⁾しかし古文僞書説は益々有力となりつつあつたし、梅氏の名も次第に學者の間に知られる様になつてきた。即ち萬曆年間、焦竑が出て梅氏の説を顯彰し、更に張燧がこれを承けて梅説を稱賛しているのである。⁽¹¹³⁾また羅敦仁、喻義父子も、梅氏の説とは無關係だつた様だが、古文の僞を力説したし、崇禎末年に至つては、古文を受験科目から除くよう上奏した者さえ出現していた。⁽¹¹⁴⁾古文僞書説はまさに勢の趨く所だつたのである。

道德學として詩を學ぶなら、斷章取義こそ正しい方法である、と郝敬は言ったが、この様な説もまた一人や二人の主張ではなかった。早くは丘濬。孔門讀詩の法は義例訓詁の外に出るものであり、斷章取義にこそ詩の用はある、と彼は言う。⁽¹⁰⁾ もっとも丘氏が問題にしたのは「詩の用」であつて、集傳の確不確などではないが、嘉靖五年の進士、田汝成になれば、漢宋ともに甚だしくは據るに足らざることを明言する。小序にせよ朱子にせよ、詩人の面命を得たわけではない。我々はそんなものにはかまわず、古人にならつて斷章取義すべきなのである。田氏において注意すべきは、彼が斷章取義を主張する一方、訓詁の密という點で毛傳鄭箋を稱賛していることである。⁽¹¹⁾ この點は田氏とほぼ同時の人、何良俊において更に精密に發揮された。何氏は言う。詩を讀むには文句に泥んではならない。孔門說詩の法は「引伸觸類」するものであつた。韓詩外傳などまさにこの意を承けたものなのである。更に言えば、ただに詩のみではない。そもそも漢人の說經は文字に泥まず、辭を離れて自らの「意見」を出すものだったのであり、易書詩禮すべて斷章取義しうるのである。と同時に、漢以來の古注疏は尊重されねばならず、詩について言えば「詩旨は必ず小序を以て據所」とせねばならない。小序が子夏の作という傳説は眞實でないかもしれぬ。だがたとえ漢儒の作だとしても、「漢儒は聖人を去ること未だ遠からず、諸儒の授受には統緒あり、後世の説よりははるかに信賴しうるのである。何氏はなお「本旨」にとらわれていたが、しかし彼においても解釋學と道德學の分裂は確實に顯在化しつつあつた。經學においては「ただその辭に訓詁を加え、(その義は)人に體認させるに若くはない」と彼は言う。訓詁は漢儒の遺説にこれを求め、義理は自らの「體認」により「意見」として提出する、何氏の言を敷衍すればこうならざるを得ないであらう。⁽¹²⁾ 無論、現實にすぐそうなるかどうかは別問題である。ともかく、斷章取義は誰かのちよつとした思ひつきなどではなかつた。何良俊の後にも鍾惺がいるし、焦竑もまた詩は辭が問題なのではなく、詩を讀む者の心術如何が問題なのだ、と言っている。⁽¹³⁾ 辭と義は、少なくとも詩においては、確實に分裂しようとしていたのである。

春秋に關する郝敬の見解は、他經のいづれにもまして古くからの傳統を背景とする。前に見た通り、朱子は春秋を史と見るに傾き、様々な義例や一字の褒貶にも非常に否定的であつた。これは隋の王通に端を發し、⁽¹⁴⁾ 唐の啖助、趙匡で具體化され、宋

代に至って盛を極めた「舍傳求經」の風を承けたものである。舊來の傳を越え、聖人に直接しようとする運動、即ち宋學という新たな學問形成の運動の中で、朱子の見解は育まれた。朱子と郝敬の言う所に相似た點があるのも偶然ではない。郝敬もまた舊來の權威に反抗し、新たな自らの學を求める流れの中に居たからである。ただ郝氏にとって、舊來の權威とは成功した曾ての一學說、程朱であり、春秋について言えば、三傳もさることながらまず胡傳であった。胡傳は朱子においてすでに高い價値を認められていた。それは何といつても義理に優れており、故に孟子の「孔子懼、作春秋」云々集注には胡傳自序が引かれなければならなかったのである。元仁宗の時、科擧が復活されるや胡傳は三傳と並んで欽定テキストとされ、明の永樂以降ともなれば獨尊の地位をほしきままにするに至る。傳が經でないことの明確な自覺が回復され、「舍傳求經」という胡氏の方法が胡傳に對しても適用される様になるのは、ほぼ嘉靖年間からであった。嘉靖十年、陸粲はその『春秋胡傳辨疑』自序において言う。「私がこれを著したのは、敢えて胡氏に異を倡えようとしたのではない。ただ孔子に異を倡えるに忍びなかったからなのである」と。⁽¹²⁾降って隆萬の際、高拱は素王說に強く反對して言う。「春秋が果たして天子の權を假りたものであるなら、たとえ孔子の書であっても私は敢えて正しいとはしない」と。⁽¹³⁾この様な修辭を敢えて用いること、それは傳注はおろか、暗々裏に經の權威すら相對化しようとしていた明末的心情の表現であつただろう。古く隋唐にまで溯る「舍傳求經」の傳統が、この頃に至って再び起こされたのも固より偶然ではありえない。嘉靖十九年、啖趙の學を傳える陸淳の書がほぼ二二〇年ぶりに刊行される。⁽¹⁴⁾また陸粲より僅かに後輩たる唐順之は啖趙、並びにこれを承けた鄭樵の説をその『稗編』に採録していた。曾て韓愈は盧仝のことを「春秋の三傳は高閣に束ね、獨り遺經を抱きて終始を窮む」と稱賛した。この二句は錢謙益や王鳴盛より目の敵とされているのだが、季本の友人にして『春秋鉞胡編』の著者たる袁仁にとつては「卓なるかな」と考えられたし、焦竑もまた「してみると盧仝には經學もあつたのだ」と感嘆している。⁽¹⁵⁾「舍傳求經」の風は確かに復活し、學者の心をとらえつつあつた。

さて「舍傳求經」とは言うものの、傳を舍いて如何に春秋を治めるのか。嘉靖十一年、湛若水はこう言っている。春秋とは

魯史の文であり、聖人の心は事に存す。故に春秋を治めるには「必ずしも經に泥まず事に考えたらず、必ずしも文に穿鑿せず心に求めたらよい」と。⁽¹²⁾春秋はまず事に考うべきであり、事に存する義はわが心に求めればよい。必ずしも「經に泥」むには及ばないのである。唐順之によれば、季本の『春秋私考』は聖人の心を「愚夫愚婦の心に求」めつつ、しかも地理、姓名、氏族などについては毫釐も辨析し、務めて核實を極めたものであった。⁽¹³⁾事については考據、義については心という風に、季氏が事と義をうまく分離できたかどうか、それは極めて疑わしい。というのも、四庫館臣が季氏の恣横を痛罵した所以は、恐らく季氏が事を事に即して考えきれず、些か安易に事を心に從屬させてしまったことに在る、と想像されるからである。しかし義が優れて心に求められるべきものとなれば、義例による褒貶といった強引な解釋は、もはや不必要となるであらう。唐順之は「聖人には是非はあるが毀譽はない」と考えたし、徐學謨も春秋の文は「事に據つて直書」したのみと言う。また唐樞、王寢大の説も、四庫館臣によれば、唐徐の説にほぼ同じいものであった。⁽¹⁴⁾

三禮はすべて經に非ず、而してその中心は哲學性に優れる禮記である、という郝敬の見解は、ほぼ彼の獨得であると言ってよい。無論、周禮を經に非ずと言った學者は漢の何休、宋の胡宏、明の季本などを數えうるし、儀禮についても樂史ら若干の人がこれを疑っている。⁽¹⁵⁾また禮記の哲學性を高く評價するという點については、程朱による大學、中庸の表彰を前例となしうるだろう。しかし萬世常行の義こそが禮の經であつて、器數の如きは陳跡なるのみ、故に禮の經書は存在せずと斷じた點、これは前人未發の論に近い。近いというのは、ほぼ同様の意見が前人にないわけでもないからである。周禮の偽を強く主張した胡宏は、經書を列舉する場合、常に易詩書春秋と言つて禮を擧げない。これには固より理由があつた。つまり、禮樂の儀章器數を記載した書は、有司の事に關わるものとして固よりあるべきではあるが、あくまで記であつて經ではない。禮の理、樂の義は易詩書春秋の中に存しており、六經という場合はこれを數えてかく言うのだ、というわけである。⁽¹⁶⁾郝敬が胡宏から示唆を得た、という蓋然性は固より否定できない。だがたとえそうだとしても、兩者にはやはり異なつた所があるだろう。郝敬が三禮を經に非ずとしたことは、禮における器數と義という個別的問題を越え、經書における經と書の分裂という全體の構造から

理解されるべきであつた。經書は事として、辭よりなる書としての性格をより強く擔うようになる一方、義は心の問題として、事としての經に對して相對的に獨立したものとなりつつあつた。かくて胡宏はあくまで道學の徒である一方、郝敬は何よりもまず經學の人となつたのである。三禮に關する問題を經書全體にまで擴大して考えるならば、郝敬との連續性を感じうるのは、胡宏よりもむしろ王陽明の方である。古今の事變、禮樂名物を研究、考證しなければ廟制、學校、曆律などを定めることもできないではないか、という問いに答えて陽明は言う。孔子は「人にして不仁ならば禮を如何せん、人にして不仁ならば樂を如何せん」と言つたが、禮を制し樂を定めるのは道德的聖人の仕事である。禮樂の根本は内なる道德に在り、瑣末な具體的規定などにはない。「かの器數の末など樂工の事、祝史の守」にすぎないのである、と。^(四) 事と義を未分にしたまま、外なる事にかずらうことで内なる義を忽せにする様な學問は、正しい學問ではありえない。陽明は一途に内を主張することで、經書すら外化してしまう。「六經なる者は他でもない、わが心の常道」であり、「六經の實はわが心に具わっている」からには、書としての經は「わが心の記籍」と言つて何ら不都合ないのである。^(五) 郝氏經學の根底をなすものとして經と書の分裂を認めるならば、陽明の立場は郝氏に通ずるものではないか。このことは更に検討されねばならぬだろう。

郝敬の經學は明季經學の典型であり、それがもつ學術史的意義には無視しえぬものがある。なるほど彼の各經に對する基本的觀點は、すべて前人にその淵源を求めうると言つても過言ではない。だが前人の見解を承けるとは言つても、それらは概ね個別的なものであつたし、また單に考え方として述べたのみで、經解としては具體化されていない場合も少なくなつたのである。郝氏が前人の諸説を自らの原則の下に統合し、またそれぞれに發揮を加え、全經に渉る經解を完成したことは、それだけで創造と言うに足る立派な業績だと評價できよう。郝氏において、道學と區別された意味での經學、經書の文獻學的研究はまさに成立しようとしていた。つまり今や道德學と解釋學の間には分裂が顯在化しつつあつたのである。無論それは極めて不徹底なものであつた。苟しくも儒者たる限り、經書をすべて單なる古書としてしまうことなど不可能である。だが儒者たる郝氏がなぜ儒者たることを否定しかねない道を進んでいったのか。この様な危険をはらむものとしての經學を成立せしめた所以

は何であったのか。このことについては次節で検討してみたい。

(3) 經書と自己

郝敬において經と書は分裂し、書としての經は事の、知識の問題として扱われつつあった。だが經と書の分裂は如何にして可能であったのか。また、この分裂が顯在化する中で郝氏が經、道德學の研究ではなく、書、解釋學の研究に力を注ぎ得たのはなぜなのか。この問題に對する解答は、郝氏經學の哲學的基礎から考えられねばならないだろう。

洪荒以來、道術は雜駁で悠謬荒怪の説は數えきれぬほどであった。詩書の載せる所でも、禱祀、卜筮の類など、文武周公ですら全く信じきっている。仲尼が教を立てるに至り、一に民義を以て主となし、……怪力亂神は語らず、命と仁は殆ど言わず……となった。中庸にして易簡、知るべく能くすべく、かくて天地の化を範圍し萬物を曲成して斯文の宗範となったのである。⁽¹²⁾

郝敬が神祕を嫌い、人事を重んじたこと、これは前にも見た所であるが、その民義主張とは三代、文武周公すら相對化してしまふほど強烈なものであった。これは鬼神や帝の解釋にも無論影響を及ぼしている。郝氏は言う。鬼神とは造化の靈妙な作用、人、物の命脈であり、凡そ生氣あれば鬼神を離れることはない。「人とは鬼神の會萃」(禮運)なのである。ただ鬼神の道は洪荒の初めにこそ盛んであったが、時とともにその活動を小さくし、かわって人事の役割が日々に大きくなっていった。

かくて殷人は鬼を尙んだが周人は文を尙び、孔子に至って一に民義を主としたのである。帝について言うと、「蓋し天に帝があるのは、人が天に事える場合そうせざるを得ないのである。もし鳥が祭祀をなしうるなら必ず鳥を祭るだろうし、獸が祭祀をなしうるなら必ず獸を祭るだろう。各々その固より然る所によって『本に報い始めに反る』とするのであって、人の如き帝が本當に天にいるのではない。」⁽¹³⁾ 郝敬にとって天とは「蒼々たる元氣、元神の統、人、物の倫には非」ざるもの、より強く自然の天という性格を擔うものであり、同じく道とは言いながら、天地の道は人知の竟に及ばぬものとされていた。⁽¹⁴⁾

鬼神を造化より説き、天に神格を認めないというのは、固より郝氏の發明などではなく、宋學以來のいわば常識である。程伊川の「形體から言ふと天と謂い、主宰ということから言ふと帝と謂い、功用から言ふと鬼神と謂い……」なるみごとな定式は、朱子の亟やかに採る所となっている。人は二氣の秀を得て最も靈であれば、「人者鬼神之會」というのも當然であつた。⁽¹³⁾程朱らにおいて鬼神は怪誕な何かであることをやめた。とはいへ、鬼神は造化という宇宙活動の靈妙なはたらきであつて、依然として人事を超えた神秘ではあり續ける。郝氏はこの神秘の存續に不満であつた。かくて彼は鬼神を可能な限り消極化しようとする。鬼神の道は太古においてこそ盛んであつたが、現在ではもはや人事こそが決定的に重要なのである、と。帝の解釋に至つては破天荒のものとすら言えるだろう。程朱らにとつて、帝はたとえ人格神ではないにせよ、區々たる人爲など問題とならぬ宇宙の「主宰」であつた。ところが郝氏によれば、帝とは人が自らの本始を「元神の統」たる自然の天に假託したもの、即ち人の作り出したものに外ならないのである。天に「主宰」という性格が認め難いなら、「天命」もまた結局のところは人爲のうちに在らう。人事を盡せば「命を造」ることも可能なのである。⁽¹⁴⁾

郝敬にとつて、實に人こそはこの世界における決定的なものであつた。天地人は三才をなすとはいふものの、道とは、少なくとも聖人の言う道とは、すぐれて人の道なのである。人の道たる仁義から見れば、「天地の閒で道を弘めるのはただ人のみであり、人において道を弘めるのはただ心のみである。天下に心外の道はない」となる。⁽¹⁵⁾人を超える道がないとは人の心以上の道はないということ、つまり人の心が今ある以上の完全さを實現すべきものではないということである。天地に中となつて極を立てるのは人であり、人心が太極なのだ⁽¹⁶⁾と郝敬は言う。普通に考えるなら極を立てるのは聖人以外ではありえないし、太極とは性についてのみ言われるべきことであらう。人心とは、それを内の側から言う限り、何らの限定を加えることなく、そのままで完全なものであつた。

性善にはもともと理氣の分などない。性の初め、理は固より善であるし、氣もまた善ならざるは無い。凡そ不善というのは善より變化したものである。……子云く「性相近きなり、習い相遠きなり」と。習こそが不善なのであつて、別に理義

の性の善なるものがあり、その上また氣質の性の不善なるものがあるわけではない。……氣と理は二なく、性とは理と氣を合したものである。天地の性と人物の性は同じくないが、理氣の離れざる點は同一である。善なる者がみな理に屬し、不善なる者がみな氣に屬するというわけではない。人、物が初めて生ずるや理氣はみな善であるが、成性の後、善に習えば善となり、惡に習えば惡となる。易に「これを繼ぐ者は善なり、これを成すものは性なり」とあるが、これは性善に關する不易の定論である。夫子は「性相近し、習い相遠し」と言っているが、これは性に善あり不善あることの定論である。⁽¹³⁾人心の完全とは、「性はなお太極のごときなり、心はなお陰陽のごときなり」という朱子の言から考えて、太極と陰陽、理と氣の統一を要求する命題である。郝敬は曾て「事を離れた理はない」と言ったが、これは即ち氣を離れた理はないということとを意味する。太極にしても理氣を合した全體に名づけたもの、即ち未分の陰陽であり、陰陽とは已分の太極に他ならぬ。理が氣を生むなどということは絕對にありえないのである。⁽¹⁴⁾郝敬は心を第一としたが、それは氣を第一とする存在論によって支えられている。氣という物質原理を超えた理はないという立場から、「已發の和が即ち未發の中である」とか「聖學はただ用の上に就いて體を顯わす。凡そ用はみな體であり、だから着實なのだ」といった發言も生まれてくる。⁽¹⁵⁾かく未發、已發を一體化する、というより未發を已發の中に解消するとなれば、性もまた情のうちに解消されよう。實際、端的に言えば「道は未發には在らずして已發に在る」というのが眞相である以上、已發の情こそ道はあると言わねばならない。では情より生ずる人欲はどうなるのか。それはよく天理の對立物でありうるだろうか。果たして郝敬は「天地に欲がなければどうして萬物を生み出そう。聖人に欲がなければどうして萬民を愛したりしよう。欲とは仁愛の本、好生の心、造命の原である」と言う。無論、人欲をほしいままにしてよいというのではないが、しかし「天理人欲は同出異用」なのである。⁽¹⁶⁾これは王夫之によって發揮せられた胡宏の「天理人欲は同體にして異用、同行にして異情」と同じことを言ったものに相違ない。⁽¹⁷⁾

宋學以來、聖人の學とは何よりも人の道德的完成を目指すものであった。郝敬も無論、道德學を高倡する。「天下に心外の道」などない以上、「天下に心外の學なし」となるのは當然である。で、内なる道德の完全は如何にすれば達成されるのか。

「學問の道は他なし、その放心を求むるのみ」と孟子は言ったが、實に放心を求めさえすれば一切は完全にそなわる。^(四) 放心を求めるとは心を在らしめることであり、ただ心が在りさえすれば道と人とは一體となろう。では如何にして心を在らしめるのか。心とは「もともと我の心であり、その在と不在は暗々裏に消息があるものだ。ひたすらこのびのびとくつろがせておけば、心は自ずと常に在る」のである。^(五) 郝氏は大學の「知止」を重視したが、黃宗羲はこれに對して次の如く批判した。郝氏は下學上達を學の基本原則としているが、この「知止」の工夫は「ただ念頭に在るのみでなお事爲に著いていない。このところは一體どう下學するというのが、支離と言わざるを得ない」と。實のところ、「知止」は「明德が自ずと知る」のであって、工夫を待つて始めて知るのではなかったのである。^(六)

私が思うに神化性命上のことは一所懸命に努力しようにもやりようのないものだ。心とは神化性命のかなめであるが、心上の功夫は摑み所の無いものである。(心において)知りえたなら、ただそれを溫存默識涵泳し、徐々に事物の上で體得するようにし、ひそやかに渾然と合一することを求める。かくしてこそ實地あり、下學して上達する所以なのである。もし力行實踐せず、ただ心上に往來摸擬するのみであれば、あたかも佛家の明心見性の如く、空虛寂滅、實用のないものとなり、また理學家の正心誠意の如く、徒らに思慮をめぐらし、ひっかきまわすだけで功を成さないものとなる。聖教はただ入りては孝、出でては弟、言を謹しみ行ないを慎しみ、事を執りて敬、人と與^{まじ}わりて忠、視聽言動は禮に非ざるなし、これだけである。^(七)

内が所與として全きものであれば、内そのものに即しての功夫はもはや成立し難くなろう。そもそも世儒講ずる所の心、意、命、性といったものは「心に會得できても言葉では伝えられず、故にただ思と言いうるだけで學とはなしえない。……性と天道はもともと聞きえないもの、講ずることなど」ありえない。^(八) 「事を執りて敬」という聖人の教えにしても、「主一無適」などという専ら内のみを問題とした實なきものではない。それは外なる容貌辭氣の問題である。そもそも敬というのは恭のうちに含まれているのであって、恭であれば必ず敬なのである。「恭は外に現われ、敬は中を主とす」という朱子の定義は、それ

だけで言えば郝敬も同意できるものであった。ただ決定的に違ふのは、郝氏が「外に現われ」る恭を一義とし「中を主とす」る敬をことさらに輕視したことである。⁽¹⁸⁾ 郝氏とて内外一貫などと言わないわけではないが、しかしありていに言えば、彼の立場は紛れもなく外に偏向するものであった。宋儒の如き内を専らにして外を疎んずるが、それではせいぜい「自己を全うしうるのみで世道には助けとならない」のである。⁽¹⁹⁾ 郝氏も道德の學を主張した。だが道德學とは惡を克服して善を實現するためのものである。克服すべき惡を生む所以が内に無いとすれば、學の課題は外にこそあるのではないか。郝氏は不善を習に根據づけ、「善に習えば善となり、惡に習えば惡となる」と言った。この語は朱子の言を襲ったものに相違なく、それ自體はごく常識的とも言えよう。しかし朱子の場合、惡が生ずる所以はつまるところ氣質に在るのであり、故に習は「氣習」とも言われている。⁽²⁰⁾ 郝氏は氣質が惡の根據となることを認めなかった。とすれば、この習はあくまで外なるものと考えられるのではないか。つまり内より生ずる者は善、外より生ずる者は不善、「習というのもまた外物を以て習とするのであり、外に習って中に生ずるが故に『習い性と成る』と曰うのである。これが後天の性に不善ある所以であり、だから氣稟を言うよりは後天の得を言った方がよいのである」という王夫之の言葉こそ郝氏の立場ではなかったか、と考えられるのである。⁽²¹⁾

赤子には知が無い。それがよく大人となる所以は全く學問のおかげである。「赤子の心」は自ずと忠信であらう。しかし學問したことがなく、あるがままに任せて好きな様にするならば禽獸も同然である。故に禽獸にも忠信はあるのであり、人は徒らに忠信だけを恃んではならない。ただ學が肝要なのだ。⁽²²⁾

生まれながらに備わっている「赤子の心」だけでは「禽獸も同然」でしかありえず、必ず後天的な學問を待つて始めてよく大人となるのである。この様な説は孟子というよりもむしろ荀子に近いものと言えるだろう。實際、荀子の性惡説は一般人が往々にして他人の善を妬み人の惡をあげつらうという事實に本づくものであり、全く根據のない謬論とはいひ難いのである。但、聖人は人の惡を稱するを惡んで人の善を成した。人の性は善だと言えば、天下後世に善をなす人が多くなろうし、人の性は惡だと言えば、不善をなす人が多くなろう。⁽²³⁾ 郝敬は言うまでもなく性善論者である。だが右の如き發言を見るならば、彼が

性善説を主張するのはそれが眞理であるからではなく、それが人を善に導くための方便を提供してくれるからだ、ということになりかねない。郝敬において内はもはや積極的意味を喪失しつつあった。

道は禮樂より重要なものではない。故に「これを文るに禮樂を以てすれば以て成人となすべし」と曰うのである。論語の上篇は學で始まり下篇は禮樂が始まる。禮樂が即ち學なのである。……夫子は德行、言語、政事、文學という科を設けて吾が黨を教えられた。すべて禮樂の實である。

聖人の教では「禮樂が即ち道、四科が即ち學」であった。成人たりうるか否かは禮樂の一點にかかっている。知慧、不欲、勇氣、教養といった「材具の多少にかかわらず、ただよく文るに禮樂を以てすれば成人となしうる」のである。問題は外に在るのであり、德行というのも「ただ好事を行なえばよく、心田は問う必要がない。いやしくも確かに善をなしたなら、それが即ち君子」であった。この様な言は恐らく前人未發の論であろうが、しかし絶後のものでは必ずしもない。近代以降はさておき、わが太宰春臺もまた「凡^{オモツ}聖人ノ道ニハ、人ノ心底ノ善惡ヲ論ズルコト、決シテ無キ事ナリ、聖人ノ教ハ、外ヨリ入ル術ナリ、……外面ニ君子ノ容儀ヲ具タル者ヲ、君子トス、其人ノ内心ハ如何ニト問ハズ」と言っているからである。外の立場は百年を隔て、中國と日本を隔てつつも、自らの論理に従って殆ど同様の主張を生むに至っている。さて、德行ですら専ら外なる行為の問題とされるのであれば、政事も當然その「用」を強調するものとなる。實際「道は經濟實用を貴」ぶものであり、かくて「聖賢は即ち帝王のうちに在り、道德は即ち事功のうちに在る」と言うも不可はない。事功は今や道德に氣兼ねずとも自己主張しうるのである。子夏は「小道と雖も必ず觀るべき者あらん」と言ったが、この「小道」の中で最も重視すべきは實に「霸功刑名」であった。勿論それは大道ではなく、限定された、消極的な價值しかもっていない。しかし「霸功刑名」を全否定せず、それに一定の役割を認めるということ、これは外の立場が帝王、事功の學として展開する時、いかなる所に向っていくかを暗示するものであろう。

四教（文行忠信）は本來一貫したものである。讀書が文、實踐が行、文行の合したのが即ち忠信。忠信を主とすれば文行

は皆充實しよう。夫子の雅言は即ち四教である。詩書が文、禮が行、執が即ち忠信である。……學は文と行に外ならない。文にして行ならずんば結局のところ浮華となり、とりもなおさず忠信でなくなる。忠信でもって文行を主宰するのである。⁽¹⁰⁷⁾忠信が文行を主宰するとなれば、學はやはり内を主とするのであろうか。そうではない。そもそも郝氏の所謂忠信とは文と行、知識と行爲の統一を意味していた。つまり文行以外に別の忠信があるわけではなく、だからこそ「學は文と行に外ならない」と言えるのである。學は文行の統一であり、行のない文は浮華でしかない。だが同時に、文のない行というのも論外である。文は學を盡くすには足りないが、しかし道は文に載せられており、即ち禮樂は文獻の記載と不可分の關係にあり、學問は文を離れては語れない。だから聖人は「博く文に學ぶ」と云い、顔子は「夫子は我を博むるに文を以てす」と謂ったのである。博學、多學、學文、學古、つまりは聞見的知識の吸収に務めること、それは學にとって本質的な意味をもっていた。⁽¹⁰⁸⁾

六經が貴重である所以は道に在るのであって辭に在るのではない。世に良史は多いにもかかわらず、春秋を大宗とするのは、春秋が史漢より（辭において）豊富だということではない。世に詩賦は多いにもかかわらず、三百篇を大宗とするのは、三百篇が屈宋より巧みだということではない。とすればその貴重する所も知られよう。⁽¹⁰⁹⁾

經書には道と辭という二つの面があるが、この兩者は必ずしも不可分に結びついているのではない。辭のみを以て見れば、經書は史漢や楚辭より優れているとは限らないのである。とすれば、經書の研究とは經書の書、辭の研究と經書の經、道の研究とに分別して考えることが可能であろう。だがそもそもその様な分別が成立するなら、道の研究はなぜ書としての經と結びつかねばならぬのか。郝敬は禮樂が即ち道だとか、道は禮より大なるはない、などと言っていた。この道としての禮とは固より三禮などには非ず、三綱五常という「天下古今常行不易」の「大經」に他ならない。⁽¹¹⁰⁾この「大經」、綱常は書を持って始めて知るものであろうか。無論その様なことはありえない。それはわが心にすでに具わっているはずである。しかも「古今は隔たっているとはいえ、聖人も凡人も同じ心」をもっている以上、⁽¹¹¹⁾それは完全な形で具わっているのである。心という内なる問題は所與として解決されていた。結局のところ、經書は聖人の制作なるが故になお經ではありえただろうが、しかしそれはい

わば二番煎じの經であつた。經の精粹はもはや經書ではなく、しかもその精粹たるや學問の課題としては解決済みなのである。かくて經書は書として、知識の問題として研究される様になる。これは學問を外なるもの、「文と行に外ならない」とする郝氏の立場と完全に符合していよう。固より經書に對する信仰はなお生きていた。この信仰が無ければ、經學というものが他と區別された、特別な地位を占めることなど不可能である。だが經書と聖人（道德的聖人）に對する信仰は、今でも確かな根據を保持しているだろうか。聖人の心はわが心に同じく、經はそのまわが心に在るのであれば、經書と書、聖人と衆人にどんな違いがあろう。郝敬の經解は自らの主張を聖人の言によつて印證しようとしたため、しばしば議論の場となっている。即ち郝氏の經學はなお古文獻の學とはなりえていない。だがそれは郝氏の經學にとって必然のことではなかつた。經學家郝敬の理論は最高の學としての經學を自ら否定しようとする所まで來ていたのである。

鄭康成の三禮解釋は穿鑿が多いにもかかわらず、俗士は辯博だと感服してしまい、僅かでも食い違いを生ずれば「學問未だ康成の地に到らずんば、焉ぞ敢えて高聲もて漢儒を議せん」などと言う。一體、前人の長短を議論することはよくないが、道理經術を議論することに何の遠慮がいろいろ。道理經術は前人の私物ではない。……あくまであまたの俗儒の如く「學問は鄭氏に及ばない」などと謂うならば、一切は朦朧たるまま敢えてはつきりものを言わず、酔うた如く惑える状態がいつまでも續くこととなる⁽¹⁸⁾。

鄭玄は大儒であらうが、しかし道理經術を争うのに遠慮はいらない。知識の學としての經學においては、舊注は固より經文そのものを判斷の對象とすることすら問題ないのである。例えば古文尙書であるが、千餘年もの間、その偽に氣づく者が無かつたわけではあるまい。但、それは「聖經に依附していて、これを攻めるとなると鼠はやつつきたいがそばの器が氣がかりだ」となり、かくて蝨賊を養うこととなつてしまつた。投鼠の忌は犯すべく、姑息は斷乎として排すべきなのである。と同時に、知識の學としての經學から見れば、偽經と雖も直ちに無價値とは限らない。周禮の如き「古えを去ること甚しくは遠くない」古書であり、「考古」にとって必須の資料となるのである⁽¹⁹⁾。郝敬は三禮を經に非ずとしながら、しかもそれらに對する研

究をやめはしなかった。彼は「疑古」を越え、「考古」に至ろうとしていたのである。この「考古」の立場から見れば、「好信寡識」の鄭玄輩のみならず「妄りに疑惑を生じ、紛更して舊態を亂」す近代の迂儒もまた批判されねばならなかった。彼らは徒らに信ずることもできないが、さりとて古を突き離して「考」えることもならず、その結果、古に對して自己を強い、古でもなければ今でもないものをこしらえあげるといふ有害無益なことをしているのである。朱子とその弟子たちが編纂した『儀禮經傳通解』の如き、「前人の舊章を破壊し、作者の初志を違えており、たとえて言うならば、器物を補修するのに、最初はまだごく僅かなひびだけだったのを、今では粉々に碎いてしまい、いよいよ見るに耐えなくしてしまった」様なものである。^(四)朱子はなぜ前人の舊章を破壊し、作者の初志を違えたのか。朱子も郝敬と同じく、徒らに信じて好むことはできなかった。朱子によれば今文尙書の言にも甚だ道理のないものがあるが、これらの「疑わしい諸篇をもしおしなべて信じない」とすれば、六經をひっくりかえしてしまいかねない」のであった。^(四)この言は彼の懷疑が仲々に深刻なものであったことを示している。だが同時に「六經をひっくりかえしてしま」う様なことは、斷じてあってはならないのである。古文尙書に對する朱子の疑いにしても、それは結局のところ理解できないというに止まった。聖經賢傳と自己の一致は、そう簡単に放棄できる様なものではない。孝經の如き確かに後人の編纂書であるが、しかし聖賢の義理が述べられている以上、たとえ改編を行なつても自己との一致は回復されねばならなかった。大學にしても然り。しかもそれらの改訂増補は決して一己の見でやったことではなく、すべて先儒の意に本づいたものである、と朱子は言う。^(四)かくて自らの所爲が不知妄作でないことを明らかにしつつ、朱子は古でもなければ今でもないものを作ったのであった。郝敬になるとその様な一致に對する固執、不知妄作への不安はもはや見られない。聖人と同じ心をもつ以上、古人と自己の間に齟齬が存在したところで何の問題があろう。經の眞偽は重大な問題ではあろうが、しかし結局のところ事をめぐる辨説である。自己の責任において自己の信ずる所を表明しても、何ら不安を覚える必要はない。郝敬と朱子の相違は、固より人柄の違ひなどに解消さるべきものではない。それは朱子の「自信」がその後四百餘年を経て、「内」を空洞化するまで發展したということを示すものである。「考古」的經學がまさに成立しよう

していた所以は、あたかもここに在ったのである。

三、顧炎武と漢學の精神

(1) 漢學の祖顧炎武

漢學の基を奠めた學者といえ、誰もが顧炎武の名を擧げる。顧氏が漢學の開山大師であることは、もはや定説と言うより一個の事實と言えるであろう。ではこの「事實」は如何に解釋さるべきなのか。この問いに答えるには、まず漢學の何たるかを確認しておいた方がよいだろう。漢學の基本的立場を説くに際して必ず引かれるのは「經の窮極は道である。道を明らかにする所以の者はその辭である。辭を成す所以の者は字である。字よりその辭に通じ、辭よりその道に通ずるのであり、必ず段階を踏まねばならぬ」という戴震の言である。⁽¹³⁾ 字、辭を飛び越えて直接に道そのものを語ることを否定したこの言葉は、漢學の主張をみごとに定式化したものと言えよう。しかしこれを以て漢學の一般とすることはできない。戴氏は學の目的があくまで道に在ることを忘れず、考據の大家でありつつ同時に哲學者でもあったのだが、これはあるべきこととは言いながら、實際には全くの異例だったのである。王引之は曾て「私の學問は百家については研究するだけの餘裕なく、獨り經書を研究するものである。私の經書研究は大道については敢えて自らの任務とせず、獨り小學を好むものである」と述べた⁽¹⁴⁾という。道を自らの任務とせず、専ら小學に力を注ぐという王氏の自述は、義についてはあくまで口を噤みつつ、専ら事の研究に勵む、即ち「議論」をなさず、校勘、訓詁、個別的考證に没頭する、という漢學の一般的なあり方を率直に語ったものと言えるだろう。

王引之は經學のみを治めたというが、これについては異論がある。王氏は經ばかりでなく、先秦諸子、史漢についても小學を通じての校勘學的業績がある、⁽¹⁵⁾ というのである。これは確かにそうである。漢學は義をよそに事に關心を集中させた、少なくともその様に見えるが、事のみに着目すれば、經と史子集の閒にあるべき價値的斷絶が曖昧とならざるを得ないからである。

無論、王氏が意識的に經の特別な地位を否定しようとした、などということはありえない。だが「獨り小學を好」んだ王氏であれば、いつのまにか經學家から小學家になろうとする、即ち文字、訓詁、聲韻の學をそれ自體として追求しようとする、傾向があつても何ら不思議ではない。⁽¹¹⁾事實、「説文の學をなす者はまた經義を明らめずともよい」といった考え方が、晩くとも道光頃には批判の對象となつてゐるのである。⁽¹²⁾清代の史學を代表する錢大昕は早くから史書を好み、「通籍の後はとりわけ史學を専らにした」と自ら言う。錢氏にとって道德を振り回すばかりで時や勢を考えず、「義を陳べることは甚だ高いが、その心持ちはあまりに苛酷」である「空疏な書生ばら」は我慢ならぬものであつた。⁽¹³⁾彼は綱目流の道德的價值判斷を一義とする學を輕蔑し、ひたすら史書の校訂、考證に務めた。自らの好みに従つて「専ら」史學に従事し、事實に對する道德の干涉、支配を嫌うこと、これは史が經と相拮抗する價值を持つということではないか。經が學の中心であり根本であるという不文律はお強く學者を支配してゐたし、錢氏にしても意識的にはそれに従順であつただろうが、しかし漢學の論理はその様な不文律を蝕みつゝあつたのである。話が些か先走つてしまつたが、要するに漢學とは事の學、知識の學なのであつた。

顧炎武が漢學の祖であるという「事實」を説くに當つて、必ず引かれるのは「經學卽理學」の一句である。この句は顧氏の「理學」という名稱は宋人より始めて現れたものである。古えの所謂理學は經學であつた。……今の所謂理學は禪學である」という言を要約したものであるが、顧氏の本意を損うものでは固⁽¹⁴⁾よりない。しかも顧氏は理學ならぬ經學を提倡しただけでなく、「九經を讀むには文（辭、字）を考えることから始まり、文を考えるには音（音韻）を知ることから始まる」という經學の方法論をも提示し、⁽¹⁵⁾且つこれを実践したのである。これは確かに漢學の規模を定めたものであつただろう。だが今の理學はなぜ斥けられるべきなのか。

竊かに嘆くには、この百餘年というもの、學者は常々心を語り性を語るが結局ぼんやり何も分らないままである。命と仁は夫子もまず口にしようとしなかつたことであり、性と天道は子貢も聞きえなかつたことである。夫子は性命の理を易傳に著わされたが、人に語ろうとはめつたにされなかつた。……今の君子は……「多く學びて識す」をよそにして「一

貫」の方途を求め、四海の困窮を置いて言わぬ一方、一日中「危微精一」の説を講じている。……つまり性とか命とか天とかは夫子がまず口にされなかったことであり、今の君子が常に言うことなのである。出處、去就、辭受、取與のけじめは孔子孟子が常に言われたことであり、今の君子がまず口にせぬことなのである。……私が謂う所の聖人の道とはどのようなものか。「博く文に學ぶ」、「己れを行うに恥あり」と曰うのがそうである。⁽¹¹⁾

性や理それ自體は聖人ですらすら語らなかつたもの、また聖人の高弟ですら聞きえなかつたものである。つまり、それらは一般の學者にとって語りえず、また語らずともよいものである。顧氏は「多學而識」を主張したが、この句は孔子が「多學而識之者」ではなく「一以貫之」であつた、という論語の一章に出る。「聖人はどうして博に務める者であらう」(集注)ということを言つた句を用いて博を主張する、これはいかにも顧氏らしいことであらう。「夫子は性命の理を易傳に著わされた」という一節にしても、それは決して聖人が理學的學問をやつたということではない。「聖人の見る所、聞く所、易に非ざるはないのである。もし聞見をとりはらつて一心に易を學ぶと曰うならば、それでは易が聞見の外に在ることとなつてしまふ」が、そんなことがありえようか。今人は繫辭傳を夫子が性と天道を語つた書だとするが、そこで述べられていることの要は「言行の間に在らざるはない」ではないか。⁽¹²⁾聞見、言行こそが學であり、この故に「博く文に學ぶ」と「己れを行うに恥あり」が「聖人の道」なのである。つまり顧氏の考えでは、知識と行爲という外なるものこそが聖學であつた。聖人の教には「和順中に積みて英華外に發す」という體用の分こそあれ、決して『心を内に用う』(論語、學而「吾日三省吾身」章集注)という説はない⁽¹³⁾のである。この様な外の主張からすれば、禮が即ち仁義であるとなるのも當然であらう。一體、仁義は禮の生ずる所で、禮の用は義の宜しき所に他ならない。つまり禮と仁義は一であるにもかかわらず、徒らにこれを外として「内に歸す」ことを主張するなど、告子の義外に他ならないのである。⁽¹⁴⁾固よりこの様な主張が十分に説得的であるかどうか、それは甚だ疑問であるが、ともかく、顧氏は「禮は理なり」ならぬ「理は禮なり」とも言うべき、外による内の包攝、解消を目論んだのである。顧氏の主張をより洗練された形で言えば、それは戴震の「聖人の理義とは他でもない、典章制度に存するものがこれである」

という言になるだろう。⁽¹⁸⁾ 顧氏は一方的に外を強調した。かくて顧氏における聖人像は「その知は萬物に周ねくして道は天下を濟う」君相となる。⁽¹⁹⁾ 固よりこれは深刻、重大な意味を込めた定義などではなく、その胸中に自ずと形成された像を、特に意識することなく筆にしたものにすぎない。だが聖人といえばまず「天理に純にして人欲の雜なきもの」というのが常識ではないのか。何氣なく思い浮かべる聖人像が内なる道德的聖人ではなく、知識における完全、政治的聖人という外的性格を強く帯びているということ、これは顧氏の學が如何なるものであったかを如實に示している。

學というのは人をして内に求めしむるものである。内に求めずして外に求めるのは聖人の學ではない。何を内に求めずして外に求めると謂うのか。文を主とするものがこれである。學なるものは人をして本に求めしむるものである。本に求めずして末に求めるのは聖人の學ではない。何を本に求めずして末に求めると謂うのか。詳略を考え同異を探るものがこれである。この二者はともに身に益なく、君子は學ばない。⁽²⁰⁾

これは程伊川の語であるが、あたかも顧氏を批判すべく述べられたかの如き觀なしとしない。實際、顧氏の友人李頤はこの語を引用し、顧氏に未ばかり逐わぬよう忠告しているのである。⁽²¹⁾ 顧氏の學は外、事、史に務めるもの、とはその知友の閒においてもしばしば指摘される所であった。「寧人(顧氏)の學問は淹博で、私などその萬分の一にも當らないが、ただ事には詳しいものの理には疎く、史には精しいものの經を忽せにする様に思われる。……寧人が人の性と天道を言うを喜ばず、専ら多聞多見、好古敏求を聖人の學だとするならば、それは悟の一道があることを信ぜざるもので、どうしてそんなことがあるう」と錢澄之は言う。⁽²²⁾ また古くからの友人王錫闡は、顧氏の學を「史學」の二字で評價した。⁽²³⁾ 「史學」こそが顧氏の専長、とはまず定評と言つてよい。顧氏がその禮學を高く評價した張爾岐の學につき、ある人は顧氏と對照させてこう評價する。即ち張氏は「獨り經籍に潛心」し、顧氏は「史學に精瞻」である、と。⁽²⁴⁾ 更に張爾岐その人にしても、顧氏の學については頗る微辭を呈している。

ひそかに思うに、士として今日に生まれ、正學を天下に提倡しようとするなら、必ずしも多く著述するには及ばず、まさ

に篤志力行を先務とすべきのみなのではないでしょうか。この點、如何お考えでしょう。「論學書」は粹然たる儒者の言であり、特に「博學」「行己」の二事を擧げて學の根本とされたのは不易の定論、まことに高きを好むばかりで無内容という病をいましめるに足るものです。わけても「己れを行うに恥あり」の一語は切實なるを覺えます。學の眞偽はただ「行己」で判斷されるのであり、己れを行うに本當に恥あるなら「博學」は固よりそれで得失を考辨するものとなりましようし、たとえ心性を語っても自恣のたためではありません。己れを行うに必ずしも本當に恥あるとは限らぬなら、心性を語るは固より恍惚として據所なく、たとえ「博學」なるも玩物喪志を免れないでしょう。……性命の理が……もし學者の本分とは何の關係もないというなら、それは天下の理に格(至)り盡しながら却つてこの身の内なる理を遺すこととなるものであり、恐らくはその「知」にまだ至らざる所ができ、かくて「行」にもまだ盡さざる所があることとなりましよう。⁽¹⁹⁾

張爾岐の言う如く「博學」と「行己」は顧氏の學における二大方針であつたが、この兩者の關係は如何なるものであろう。「行己有恥」とは無論、道德に裏づけられた行爲であらうが、それはあくまで「出處、去就、辭受、取與のけじめ」たるに止まり、「心を内に用いる」底のものではないはずである。つまりそれは、つきつめて言えば、外なる形式であるということになる。外なる形式としての禮は知識の問題であり、よつて「博學」は「行己」に先行せねばならない。無論、道德が外なる形式である、というのは演繹に過ぎず、顧氏自身がその様に考えていたというのではない。だが顧氏が何より「博學」を重視したことは、否定し難い事實であらう。經書にしてもそれは聖人の言であり、性と天道というも文章の外に出るものではない。故に「德ある者は必ず言あり」と曰うのである。實に「文は道」に他ならず、文章を小技とするのは誤っている。⁽²⁰⁾顧氏は修辭の必要を力説してかく言う。一方、程伊川によれば、「文を作るは道を害」する「玩物喪志」であつた。六經は聖人の文ではないかという疑問もあらうが、聖人は内に完全な道德を具えているので、外に發すれば自ずと文を成すのである。所謂「德ある者は必ず言あり」とはこのことを指す。⁽²¹⁾顧程二氏が俱に引用した論語の句は、程氏においてこそ有効であるが、顧氏におい

てはその主張を支えるものとなっていない、かに見える。だが道德を外なるもの、「文」としてとらえるならば、言あるべく務めることがそのまま道德を完成させる工夫となろう。張爾岐は「知」に至らざる所あれば「行」にも盡くさざる所が生じると言った。これは顧氏にとつても十分受け入れることのできる言である。だが兩者の知は決して同じものではない。張氏の知は「この身の内なる理」を知るもの、「徳性の知」を主とする一方、顧氏のそれは「聞見の知」に他ならなかったからである。「聞見の知は徳性の知ではない。物が物に交われれば知る、とは内ではない。今の所謂博物多能というのがこれである。徳性の知は聞見を前提としない」とは伊川の言。徳性の知とは「ただ自己の道理を知ることであつて、自己の知をもつていつて對象の道理を知ることではない」もの、いわば内向する知である。⁽¹⁸⁵⁾顧氏の知とはどのようなものか。孟子は「學問の道は他なし、その放心を求むるのみ」と言ったが、これはつまり學問をするには精神を集中しなければならぬ、ということである。例えば圍碁を學ぶとすれば、他のことに氣を散らすことなく、心を専らにし志を致して師の誨えを聞き、その技術を知悉せねばならない。⁽¹⁸⁶⁾つまり學問において「專心致志」する對象は外なる事、物であり、その知は外に向うものなのであつた。

聞見の知こそが學であるとなれば、まず讀書、そして著書が必須のこととなる。まず讀書、というのは「書を読むこと多からずして輕しく著述を言え、必ずや後學を誤ることとなる」からである。著書がなぜ必要かと言え、天下にとつて、將來にとつて有益な文章は一篇多ければ一篇の益あり、多ければ多いほどよいからである。⁽¹⁸⁷⁾顧氏は極度に讀書、著書を重視した。

勿論、讀書、著書それ自體は必ずしも咎めらるべきことではない。だが内なる心をよそに外なる讀書、著書に務めること、これは大いに問題であつた。正學にとつて「讀書はもう第二義」であり、顧氏の「専ら著述を重」んずる「偏宕の論」など邪風を導びくものに他ならない。⁽¹⁸⁸⁾醇儒から見れば、著述の富など問題ではなかった。「蓋し天下に性外の物はなく、性は在らざるなし。……性を舍いて書を著すなど、著すべきどんな書があるというのか」というわけである。⁽¹⁸⁹⁾徳性の知から言え、確かに「天下に性外の物はなし」なのであろうが、しかし顧氏の知は事、物を對象とする聞見の知であつた。そこでは聖人の言たる經、當世の務に關わる史を中心として、いくらでも讀むべき書、著すべきことが存在したのである。實際、顧氏の著書は甚だ多く、

且つその内容は盡くが事に關する記述、ないしは事に即した議論だと言うことができる。經學について言えば、『左傳杜解補正』は「經文の大義」を記さぬもの、⁽²⁰⁾『九經誤字』は校勘の書、⁽²¹⁾『韻補正』⁽²²⁾『音學五書』は小學の書である。この小學こそは顧氏經學の精華であつた。『音學五書』の如き明末以來三十數年にわたる研究の成果であり、特に中年以後の二十年間は精力のすべてを注ぎ込んだ⁽²³⁾、とまで言う所の自信作である。顧氏は朱子の言う「經中の淺事」⁽²⁴⁾を以て自らの經學を代表させたのであつた。

顧炎武の代表作と言へば、『音學五書』もさることながら、顧氏自ら「平生の志と業は皆その中に在る」と言つた『日知錄』を擧げるのが普通であらう。この書は體例から言へば、個別の事、物に即した考證を書き連ねた筆記に他ならないが、しかし「その主旨は衰亂狀況を挽回し、遠く古えにのっとり、多聞を來學に啓き、一治を後王に待つことに在り、」⁽²⁵⁾「ただ考據の精詳、文辭の博辨」だけでもつて評價してはならない、のであつた。確かに『日知錄』には顧氏獨自の議論が數多く見られる。紂が國を亡ぼしたのは不仁によるものだ、とは誰もが言う所である。しかし商の滅亡は國勢が漸く衰え、法制が廢弛し、紀綱が立たなくなつたことに主因があるのであり、紂の個人的道德などせいぜい副次的要因たるにすぎない。⁽²⁶⁾秦始皇による郡縣制の施行も「勢の必ず至る所」、歴史的必然であつたし、秦の法令には取るべき點なしとしないのである。顧氏が「頗る秦法を取り、政事を言へば名實を綜核するに急で、いささか申韓の學を雜えている」とは決して道理のない批評ではない。⁽²⁷⁾彼の經世論は往々にして人の内面を問わず、ただ制度や法律、歴史の「勢」のみを問題とする。用人の問題について、顧氏は「今の貪欲で惡事をほしきままにする輩は大抵みな才吏である。もし彼らをして法律を恐れるようにし、正を以てその才を用いるならば、必ずしも治世の能臣でないとは限らない」と言う。曾て司馬光は、才の德に勝れる小人を用いるくらいなら、才德ともに缺落した愚人を擇べ、と言つた。顧氏の意見は正にこれと對極をなしていよう。⁽²⁸⁾彼の經世論が別に生面を開くものとなりえたのは、それが内なる道德を唯一の原理とせず、それどころか往々道德を全く問題としないことさえあつたからである。學は内なる道德によつて貫徹されておらず、故に顧氏は一方的に聞見の知を主張し、その經學においては事の問題のみを扱ひえた

のであった。だがどうして内を問題とせずすませられるのであろう。顧氏は科擧試験の不正を論じて言う。人には「身家の情」がある以上、「今日の法」による限り堯舜でも不正をなくすることはできず、故に「別に制度を作らねばならない」と。⁽²⁰⁾彼が法制を問題として個人の内面を問題としないのは、「身家の情」という私的な情を當然のこと、所與のものとし、議論の大前提としているからである。人に私があるのは當然であり、故に先王は私に對して十分な配慮を加え「天下の私を合して天下の公を成した」のである。公あって私なし、などというのは單なる空言にすぎない。⁽²¹⁾情より生ずる欲にしても、聖人は決してこれを敵視していない。聖人が宗法を立てたのは「人の欲を養い、人の求めに給する」ためだったのである。⁽²²⁾顧氏は情、私を認め、欲さえも一概に否定はしない。これはつまり、私、強く言えば人欲、を含んだ心がそのまま肯定される、ということなのではないか。

「心は傳えるを待たぬものである。天地の間に流行し、古今を貫徹して同じからざる無きものは理である。理はわが心に具わっていて事、物において驗證される。心とはこの理を統宗し、ことの是非を判別する所以であり、人の賢否、事の得失、天下の治亂はすべてこの心において判定される。これこそ聖人が危微精一の閒をつぶさに觀察し、執中の道を傳え、一事でも理に合わぬ様なことがなく、過不及の偏がない様にされたわけなのである。……聖賢の學は一心より天下國家の用に達するまで、至理の流行に非ざるはないのである。明白にして洞達し、誰もが同じくする所、千載を歷るもへだつ無きものであれば、どうして傳えることなどあろう。……中庸章句に程子の言を引いて「この篇はつまり孔門傳授の心法である」と曰っているが、やはり釋氏の語を借用したもので、斟酌すべき點なしとしない。⁽²³⁾

顧氏にとって、心は萬理を統べ、一方的に外を判斷するものであった。「危微精一」の訓えというのも、つまりは「一事でも理に合わぬ様なことがなく、過不及の偏がない様に」すること、即ち外なる事物をわが心において完全に把握すること、を意味するのである。心それ自體について言えば「明白にして洞達し、誰もが同じ」である以上、内はもはや學の課題ではありえない。孟子は「慮らずして知る所の者はその良知なり」と言い、幼兒も親を愛するを知り、やや長ずれば兄を敬うを知る、

ということをして以て良知が存在することの證據とした。顧氏も一應はこれを承認するのであるが、しかしすぐ「嚴に因つて敬を教え、親に因つて愛を教える（孝經）」ということになれば、それは必ず學んでから知るものなのである」と言う⁽²⁰⁾。無論、顧氏がこの様に述べたのは良知を高倡する「今の學者」を攻撃するためではあった。だがそもそも、顧氏において内なる良知は積極的な意味をもち得るはずがなかったのである。今や良知は後天的な學に對し、甚だ消極的な存在たらざるを得ない。顧氏においても、道德の自然的性格は危機を迎えつつあった。

學問において内が主要でも本質的でもなくなる時、それまで専ら内なる道德を導く規範の書と目されていた經書はどうなるのであろう。それはやはり外なる事、聞見の知の對象として扱われることになる。「詩三百篇は即ち古人の韻譜である」と顧氏は言っているが、これはつまり詩を全く事として見たものである。春秋のことを「孟子は『その文は則ち史』と曰ったが、獨り春秋のみではない。六經と雖も皆そうなの」であつた⁽²¹⁾。經の文は史であり、事である。それはわが心が判斷を加える對象である。顧氏は音韻の問題につき、「孔子でも誤りを免れていない」と言つた、と傳えられる。これが果たして顧氏の語つたそのままであるかどうかは分らないが、しかし單なる傳聞の誤りではありえない。詩や易の象傳には韻を誤つた所がある、と顧氏は確かに指摘しているからである⁽²²⁾。孔子に對してすら敢えて自らの判斷を優先させる顧氏であれば、「三傳作りて春秋散ず」などと「好んで大口をたたいて人を欺」いた王通、これを承けて「愚にして自用し、謬りをまき散らして患を遺」した啖助、趙匡を評價することも、固より當然のことであつただろう⁽²³⁾。

左氏の解經は聖人の意を得ていない所が多い。杜預は傳に注するに當り、何とかこれらをうまく通じさせようとしたが、それは正しくないだろう。鄭玄になるとそうではなかつた。鄭氏の周禮、儀禮二經、及び喪服子夏傳におけるや往々にして駁正を加えている。例えば……これらはその駁正する所の盡くが正當であるわけではないものの、杜氏の専ら傳文に阿ねるに較べれば同じくない。經注の中で卓然たる者と謂うべきであらう⁽²⁴⁾。

經傳は原則から言えば、駁正してよいものである。論語、泰伯の「予有亂臣十人」には文母、一説に邑姜、が含まれている

こと「有婦人焉」という孔子の語より明らかだろうが、顧氏はあくまでこれを否定する。周の功業に婦人の力が必要であった、そんなことはありえない。傳寫の誤りか何かであるに違いない、と言うのである。⁽²¹⁾また、中庸、大傳の誤りを指摘してはこう言う。中庸は周公が大王、王季を追王したと言っているが、尙書の武成、金縢によれば、追王は武王の時になされており、中庸の言は正しくない。また大傳には武王が大王、王季、文王を追王したとあるが、緜の詩によれば、大王に尊號が上される以前、文王はすでに王を稱しており、大傳の言もやはり正しくない、と。⁽²²⁾「亂臣十人」についての顧説には全く文獻的證據がないし、中庸、大傳の「誤り」にしても、これを矛盾と決めつけずに説く方法はいくらもある。「經を治めるには慎重にして舊文を守り、精しく心に味わうべきで、あれこれ疑論を起こすには及ばない。後學のために言おうとする場合にはなおさら慎重の上にも慎重であるのがよい」とは誠に藥石の言ではないか。⁽²³⁾實際、顧氏の經説は後儒より「徒らに異を好む」とか「師心武斷」であると評される場合すらあったのである。⁽²⁴⁾顧氏は決して妄りに經傳を疑うものではなかったが、しかしその經傳に對する信頼は自らを信ずるに及ばなかった。「我々が恃む所は自己の本領に在り、それだけで後世に傳えるに足りる」のである。「依傍」の二字こそは尤も排すべきであり、孟子荀子は固より、たとえ老莊管商申韓であっても、「自ら一家言を成」している點は評價しうる。⁽²⁵⁾顧氏には「自信」があった。つまり漢學の規模を定めた顧炎武の學には、郝敬、延いては明末の學、に深く共通する所があったのである。

(2) 漢學の背後

崇禎十七年、明が滅亡した時、顧炎武はすでに三十二歳であった。つまり顧氏は、少なくとも顧氏の半ばは、明人だったのである。顧氏と郝敬の學に共通する所があるとしても、それはいわば負の遺産たるに過ぎず、漢學が本格的に展開し始めるやその様な不純物は一掃される、のであろうか。確かに顧氏に見られた經世の志はいとも簡單に見失われた様だし、「臆爲粉論」の郝氏と「徵實不誣」の漢學では判然として別あるかの如くである。だが明人の「自信」なしに事の學はよく持續しうるだろ

うか。郝敬は漢學の徒にも頗る評價されていたのではないか。

萬斯大といえは、乾嘉以前の漢學を代表する經學家の一言ってよいだろう。「諸經に通ずるものでなければ一經に通ずることとはできず、傳注の失を悟るのでなければ經に通ずることはできず、經を以て經を釋するのでなければまた傳注の失を悟りようがない」という萬氏の言は、「當時の經學方法論上の名言」であつたと評價されている。⁽²²⁾この言が直接に後學を導いたかどうかはともかく、後の考據家にはこれを以てわが意を得たりとする者が少なかつたに違いない。戴震は「自得の學」として「經を治めるには……必ず依傍する所を無くさねばならぬ」と言つたが、これはつまり「傳注の重圍を突破し、無用の脇道に惑わされることなく、一に古經に稟」⁽²³⁾けることである。「經を治めるのに白文に涵泳せず、ひたすら注にばかり徇」⁽²⁴⁾ていれば大きな誤りを犯すことになる、とは程瑤田の言。⁽²⁵⁾胡承珙もまた「經を説くにはまず經文を據所とすべ」きだと言っている。⁽²⁶⁾傳注がすべて經意に合わぬ場合には「己が意を以て經の意をむかえ」、別に説をなしてもよい、という王引之によって傳えられた王念孫の言も、固より萬氏と共通する所をもとう。⁽²⁷⁾

萬氏の學は經を以て經を釋し、いいかげんな所で傳注に同調したりはしなかつた。その郊禘宗法諸制度についての學說、また『學春秋隨筆』『周官辨非』の二書など、體例は嚴正、分析は精密で、見たところは争いを好むかの如くであるが、しかし誠に數十年にわたる沈潛がなければ、この様な書を成すことは難しいだろう。⁽²⁸⁾

これは『萬充宗(斯大)先生經學五書』を重刊するに際し、焦循が阮元に代つて作つた序文の一節である。「經を以て經を釋する」萬氏の理論は、焦氏においても特に稱賛すべき名言であつた。だがこの稱賛は萬氏一人が獨占すべきものであるうか。郝敬の經解もまた「ただ本文に據つて解釋」するものではなかつたのではないか。更に言えば、何良俊は若い頃、「傳注にまといつかれて本文をくり返し味わうに暇なく、故に聖人の言より何ら得る所なかつた。」かくて彼は傳注が人を害することの少なからざるを知つたのである。⁽²⁹⁾また陳第も「先入の見で靈府を鋼」⁽³⁰⁾がないため、父の督責にもかかわらず敢えて傳注を讀もうとしなかつた。⁽³¹⁾更にまた郝敬とはほぼ同時の人たる顧大韶も「漢宋を盡く屏けて専ら正文のみを讀まなければ、深く作者の意を考え

て自得の學を成すことができない」と言っている⁽²³⁰⁾。要するに、傳注に惑わされず直ちに正文に據つて解釋せよ、とは明末の學者が盛んに倡えた所でもあったのである。とすれば、萬氏の名言はやはり明末的「師心自用」をもたらずのではないか。陸隴其は言う。彼の『學禮質疑』は立派なものだが「まま自信の過」があり、『周官辨非』に至つては「その自信尤も甚しい」と。應鵠謙もまた『儀禮商』につき「その覃思は喜ばしいが、その自用には不満だ」と言っている⁽²³¹⁾。降つて欽定『四庫全書總目』の評價。焦循が稱贊した二書と『禮記偶箋』は存目、『儀禮商』と『學禮質疑』は四庫に收入されたものの、その評價は必ずしも高くない。一體、「斯大の説經は新という點でその長所をあらわし、また鑿という點でその短所をあらわ」すものであれば、⁽²³²⁾その所謂「長所」ですら、實はあまり好ましいものではなかつたのである。汪廷珍は萬斯同の著につき、この書は「自信」に過ぎる點があるが、しかしそれでも、兄の斯大に較べれば「ことに矜慎」だ、と言う⁽²³³⁾。汪氏は任大椿の弟子で、任氏が女婿にと見込んだほどの人物、つまり漢學の系に一應は在る人だが、しかし考據家とはならず、遂には宰輔にまで榮達している。漢學の風氣に染まりつつも、穩やかで用心深い態度を旨とする宮廷政治家となつた彼から見れば、萬斯大の「自信」は全く已甚をなすものだったのである⁽²³⁴⁾。これ以後にも周中孚の如き、萬氏の學には甚だ不満で、遂には「明の季本、何楷諸人が纂述した書の狂妄をほしきままにして經に背き道に畔き、附會穿鑿を以て能となしているのと相去ることいくらも違わない」とまで言う⁽²³⁵⁾。これは却つて見る所ある者だつたのではないか。

經を以て經を釋すという萬氏の理論は、同時の人たる閻若璩にも共感されるに違ひなかつた。顧大詔はまず専ら正文を読むべしと言つたが、閻氏はこの語を愛し、その全文を抄録しているからである⁽²³⁶⁾。天下を擧げてただある注釋のみを墨守するなど固陋そのものではないか。『七經小傳』を以て唐代義疏の學を革めた劉敞、元以來の正統たる宋儒の傳注に對し、敢えて「自ら見る所を以て說を立て、務めてその是を求」めた楊守陳の二人は、「誠にみな聖人の經に功ある者」であつた⁽²³⁷⁾。劉楊二氏は舊來の權威に反抗し、自らの意見を敢えて提出した。つまり別の言い方をすれば、劉敞は「南宋臆斷の弊を開」き、楊守陳は明代中葉の人でありながら、經傳の更定をも辭さず、「濂洛關閩大儒の説と雖も」時に反對した、即ちやがて來たるべき臆說

汜濫時代の先行者だった、のである。⁽²³⁾ 穩健な君子であれば、この二人に對して贊辭を呈することはひかえたであろう。とはいへ、劉楊二氏の如きなお甚しいものではない。眞に怪しむべきは「師心杜撰し、聖經を竄亂」した妄人、王柏を閻氏が表彰していることである。⁽²⁴⁾ 經學を以て聞こえ、『漢學師承記』の開卷第一人となった閻氏には、かくも中庸にはずれた所があった。彼は「鄭君を以て自ら命」じ、鄭玄が「經傳を駁難、改易」した如く、敢えて古文尙書の偽を攻め、動もすれば朱子の注に反對したのであった。⁽²⁵⁾

要するに（時間、空間を超えて）この心は同じであり、この理もまた同じなのである。學者が本當に自らの心を聖人の心に合致させ、かくて自らの心を以て聖人の經を證し、沈潜して體察し、涵泳して疏通し、先儒の成説を安んずべしとは敢えてなさず、後儒の異説を廢すべしとは敢えてなさず、……ということができるならば、六經の學官に在ること漢人の宏博あつて唐人の隘なく、宋人の精醇あつて明人の陋なく、聖人の道は日月の天にかかるが如く昭々然となる、そうはならぬなどということを私は信じない。⁽²⁶⁾

閻氏は聖人の道を明らかにすべき方策を述べてかく言う。「自らの心を聖人の心に合致させ」ることができれば、固より自らの心によつて經を判斷し、その眞意を把握することも難しくはないだろう。だが自らの心は如何にして聖人の心と一致するか。「要するにこの心は同じであり、この理もまた同じなのであ」れば、「この心」を信賴すればよい、となるのではないか。そもそも聖は容易に學びえず、經は容易に作りえない。だがこの心、この理は古今聖凡の同じくする所なのである。經を理に求めず、聖を心に求めないなら、どうしてその是非を辨じることができよう。……門人郝仲輿は……理に質して順當でなく、心にかえりみて落ちつかぬなら、たとえ諸大儒の訓詁で世に誦習され尊信されているものであつても、必ずはつきりとその得失を明らかにした。要するに聖人の心を失わず、聖經の理に悖らないことを以て終局としているのである。⁽²⁷⁾ これは李維楨が郝敬の學を評した文であるが、文中の「門人郝仲輿」を閻百詩（若璩）に換えたとして、何か不都合が生じるだろうか。「この心」を信ずることなしに漢學が成立しうる、その様なことはありえないのである。

事の學としての漢學はその背後にかくの如き「自信」を秘めていた。自らの心は程朱的「天理」を回復、實現すべきものなどではないのである。そもそも理とは事、物以上の超越的「存在」などではない。聖人は「吾道一以貫之」と言ったが、これは理を説いたものではなく、知識、行爲を以て教えたものなのである。焦循は言う。一貫とは忠恕である。忠恕とは己れを成して以て物に及ぼすことである。多く學んでこれを識し、多聞多見となつても、それは一己を成しただけであり、まだ人に通じていない。必ず人の學んで精なる所に従い、千萬人の知を集めて吾一人の知を成し、かくて始めて「一貫」するのである、と。また王念孫は言う。廣雅に「貫は行なり」とあれば、「一以貫之」とはつまり「一以行之」の意味である、と。

更に阮元は言う。一は壹と同じで、「一以貫之」とはひとえにみな行事を以て教えるとする、という意味である、と。「焦と王阮二家の説はこれを経旨に求めてみるにすべて甚だよく符合する」とは劉寶楠の評⁽²³⁾。要するに、「一貫」の内容は文と行であり、宋儒の「あたかも物として有るが如き」理など「意見」に他ならないのである⁽²⁴⁾。「聖人の理義とは他でもない、典章制度に存するものがこれ」であれば、今や理ではなく禮こそが學の本質でなければならぬ。後世では禮を言わず理を言うが、先王は禮を以て天下を治めたのであり理を以てしたのではない、とは焦循の言⁽²⁵⁾。凌廷堪になると「聖人の道は一の禮のみ」であり、

「禮の外に別に所謂學などない」とまで言う。わが心の情が發して節に中るというのも「自らよく節に中るのではない。必ず禮でこれを節する」のであつた⁽²⁶⁾。この凌氏の論など、阮元は盛んに稱賛しているが、「全く荀子の性惡善偽の論」であること論を待たない⁽²⁷⁾。前に郝敬の學を検討した際、その立場は孟子というよりむしろ荀子に近い、と述べた。事の學が荀子に接近するのは殆ど必然なのである。顧炎武にしたところで荀子を孟子と並稱していたし、その「人の欲を養い、人の求めに給す」べきだという主張は、荀子禮論篇の語をそのまま用いたものである。經學と經世を兩つながらに課題とした顧氏を、荀子にひきつけて考えようというのは、決して突飛な思ひつきではない。明末において荀子を稱賛した學者にはどのような人がいたか。今世の「講道」を排し漢儒の「講經」を倡えた歸有光。そして「後王に法る」という語を指針に、今の政事に務めた幾社、復社の人々、これである⁽²⁸⁾。降つて清初、道の本質を「帝王の道」とする一方、經學を提倡し、歸有光の講道講經論を稱賛した費密

は、やはり歸有光の論に同調しつつ、荀子を孟子に並ぶものとしたのであった。⁽²⁴⁾曾て梁啓超は中國二千年の學術を荀學にすぎぬと決めつけたが、これは漢學にこそ最もよく當てはまるだろう。漢學大師戴震の學が荀子に通ずとは、その當時から言われていたことである。即ち程瑤田が戴氏の主張を「荀子性惡篇と相表裏」するものとしたのがそれで、この見方は章炳麟、錢穆諸氏に繼承されている。⁽²⁵⁾凌廷堪が荀子を熱烈に讃える一方、孟子に對してはむしろこれを抑えているのは、前に見た所からして當然と言えるだろう。⁽²⁶⁾また錢大昕、郝懿行は荀子を「醇乎醇者」としたし、汪中は周公、孔子と並び稱し、更に劉寶楠の子恭冕に至ってはこれを經とすべしとさえ言っている。⁽²⁸⁾この様な評價はまさに空前のものであった。しかも漢學は最後まで荀子のことを忘れていない。俞樾と言えば孫詒讓と並ぶ清季の碩學であるが、彼は後王思想を認め、性惡説を採り、政治における禮の理に對する優越を説き、荀子を經に升すべしと言う。⁽²⁹⁾更に俞氏の弟子たる章炳麟も、曾てその「儒術」においては「孫卿を以て宗とな」していたのであった。⁽³⁰⁾張岱年は清代の哲學につき、本來から言えば墨學を發揚できたはず、少なくとも荀學までは復歸できたはずだ、と言っているが、これは眞に見地あるものであらう。⁽³¹⁾

漢學は性惡説に接近しようとするほど外なる事、物を追求したが、これは元をただせば「自信」から生まれたものである。「自信」を秘めつつ外を學の課題とすれば、經學、經書がどの様なものとなるか、これはすでに見た所である。戴震は段玉裁の發見した古韵支脂之三部の分別を稱し、「これは君の卓識で千古たるべきものだ」と言った。段氏は當然、師の稱許に深く感じ、戴先生は「好學深思、義を聞けば則ち服」す大學者だと言っている。⁽³²⁾古韵の分別は彼らにとって「千古」の事業であり「義」なのであった。段氏はまた、禮經と詩の注につき幾つかの矛盾や譌誤を發見し、「一々考證してその正解を得たが、もし七十四まで生きていなければこのことを知りえなかつただろう。天が私に厚意を寄せてくれることはかくも甚しい」と感激を記している。⁽³³⁾僅か數條の經注につき、その譌誤を考證、訂正することが、段氏にとっては人生の價值を實感させるほどの重大事だったのである。

私が思うに、詩の詞は知りえない、がその意を得ればその詞に通ずることができよう。作詩者の志は一層知りえない、が

「思無邪」の一言で斷ずればその志に通ずることができよう。……今、全詩について各章ごとに字義名物を考證したが、作詩の意によってあれこれ敷衍して説をなしたりはしなかった。蓋し字義名物であれば、前人が失考した所は詳しく調べて知ることができる。古籍が具在し、明證があるからである。作詩の意となると、前人がもうその傳を失っている以上、その世を論じその人を知らない限り、臆見によってこれを定めることは到底なし難いのである。姑く夫子が三百を斷ぜられた一言でもって各篇ごとに推論し、それを篇題の後に附記することとする。

これは戴震が詩を説くに當たつて定めた原則であるが、その言う所は前に見た郝敬の言に極めてよく似ている。詩の本義はもはや知り難く、詩に本づいて義理を説く場合には「思無邪」なるとりきめに従つて適宜これを發揮するしかない。經學の營みとして確かなことが言えるのは、ただ字義名物についての考證のみなのである。かくて經學とは専ら字義名物を考證することであり、經書とは自らの考證を加うべき古書となった。勿論、經書は「聖人の道の無盡藏」でもある。だが漢學における經書信仰は、今や極めて底の浅い、脆弱なものとなつていたのである。戴震は尙書堯典の「光被四表」一句につき、光は横字の譌なりとした上で、「古えを信じて愚なるは知らずして作るにまさる。ただ十分に考察すべきであつて株を守るべきではない」と述べた。この改字は勿論「知らずして作る」ものではないはずである。だが汪中によれば、堯典の一句は鄭玄も「堯の徳は光り耀き四海の外に及ぶ」と解釋しており、決して誤りではなかった。戴氏は現行の經文に従うべくあらゆる努力を拂う以前に、あつさりと自らの判斷を優先させてしまつたのである。堯典の改字はそれでもまだ古訓に本づくものであつた。しかし詩は女曰雞鳴三章の贈字を貽の譌なりとするに至つては、何らの文獻的證據もないのである。戴氏は江永もそう言つていたし「改字を以て嫌いとなすには及ばない」と言つたが、戴説は何とかの豊坊の説と同じなのであつた。豊坊の如きと戴氏を一緒にするなど全く不倫ではあろう。しかし兩者は自らの意見を現行の經文に優先させるという點で、共通する所がないとはいえないのである。ちなみにこの改字は段玉裁によって完全に否定されている。また戴氏は孟子の「必有事焉而勿正心」につき、「正心」は「忘」字を誤つて二字にしたものと言つた。これは段玉裁も「正確で易うべからず」としているが、果たして如何

であろうか。⁽²⁸³⁾戴段二氏はうっかり忘れていた様だが、これは宋の倪思が倡え、顧炎武が賛同した説なのである。倪思の學は、四庫館臣によれば、「議論は空疏で大抵根據なく、……考證に疏」であつたという。⁽²⁸⁴⁾戴段二氏の校勘は精妙である一面、甚だ危いものでもあつた。このことは段玉裁において尤も特徴的に現れ、かくてその校勘をめぐつては猛烈な論争が展開されることとなつた。論争の相手は校勘家として有名な顧廣圻その人である。曲禮の「不諱嫌名、二名不偏諱」につき、顧氏はこの通り改めないのをよしとし、宋代に「輕しく經文を改めた者がいるが、その誤りは淺からず」と言う。一方、段氏は偏は斷じて偏に改むべきであり、その「文理が必ずこうでなくてはならぬ」以上、敢えて改めないのは「識力足らず」と決めつける。⁽²⁸⁵⁾無論これは單にある一字の改不改を争つたのではなく、校勘者の經傳に對する態度をめぐつて對立したのである。顧氏は改字に對してあくまで慎重で、現存各本に異同がない以上、敢えて改めぬのが學者のとるべき態度だと考えた。一方、段氏は自らの「識力」を信じ、遂には「漢人はこれを義に求めて改めるべきであれば改めたのであり、(文獻的)證據がある必要はない」と言い切る。⁽²⁸⁶⁾段氏は論争のはて、顧廣圻より浴びせかけられた附會、掎撃、武斷、古人を誣う、といった語を「愚みな敢えて辭せず」とさえ言つた。⁽²⁸⁷⁾固よりこれは怒りのあまりに發した反言ではあるが、しかし段氏の立場を鮮明に寫した正言と解釋しても、あながち誤りではないだろう。聖人の言を畏れぬ改字を敢えてしたのは、所謂「皖派」ばかりではない。「吳派」の祖と言われる惠棟にしても「好んで經字を改めたが、これ(明夷六五の箕子を其子と改めたこと)など經を改め更に史まで改めて自説を通そうとし、ついには矛盾誤謬が纍々たるありさま」になつた、と言われている。⁽²⁸⁸⁾固より段氏の改字など「その是なる者に誠に諸師の反駁しえぬ」ものであつて、せいぜい「しかれどもまた頗る錯悞あり」と言いうるに過ぎない。⁽²⁸⁹⁾だが諸師も反駁しえぬ正解が生ずる所以は、經書を専ら考證の對象として見ようとする、即ち一の古書として扱おうとする態度に在つた。そしてこの態度がある限り、聖言を畏れぬ掎撃、武斷が生ずるのは必然なのである。とすれば、僅か一字一句の改訂に止まらず、更に進んで經傳注疏そのものを掎撃する輩が出現してもおかしくはない。戴震によれば、任大椿は孔疏賈疏を、進んでは鄭注を駁難し、更に進んでは「漢以來相傳の子夏喪服傳を訾議」し「遂には儀禮の經を訾」つたという。⁽²⁹⁰⁾明末的恣意と臆斷、

經傳に對する妄議は漢學によつても一掃されたわけではない。それは外面をとりつくりいこそすれ、やはり溫存されていたのであり、かくて時には明末とさして變わらぬ情況が顔をのぞかせたりもするのである。

私が思うに、學というのはこれを經に求めるだけで十分である。……昔人は……（諸經傳）を合わせて十三經としたが、その意圖は善いものであった。小生の考えではまさにこれを廣げて二十一經とすべきである。禮は大戴禮を加え、春秋は國語、史記、漢書、資治通鑑を加える。周禮六藝の書數は爾雅では十分でなく、說文解字、九章算經、周髀算經を取つてこれに加える。……近頃ではまた戸を閉じて一室にこもり、二十一經及びわが師の『原善』、『孟子字義疏證』を恭んで几上に置き、頁をくりつつ誦讀……している次第である。⁽²¹⁾

段玉裁によれば、經とは聖人の制作と全く無關係な資治通鑑の如きをも含むものであった。そもそも「原善」なども「みな經」であり「大制作」なのである。⁽²²⁾ 劉恭冕はこれを承け、やはり二十一（二十）經、但し國語と周髀算經（史、漢、通鑑）を出して荀子、楚辭（逸周書）を入れる、を主張した。⁽²³⁾ 更にまた臧庸は、その高祖父の著を刊行するに際して卷末に經幾字、注幾字と記したが、これなど「その僭竊の罪は誠に追れ難い」妄人のしわざに違いない。⁽²⁴⁾ 曾て顏元は、詩書というも要は「習行經濟の譜」たるに過ぎず、その「眞僞は問わずともよく、たとえ僞であつてもかまわない」と言った。⁽²⁵⁾ 顏氏の學そのものをここで論じようというのではないが、ともかくそれが心性の學を斥け、禮樂を重んずるものであつた、ということは認められよう。つまり顏氏の學は知識と行爲で言へば、行爲一邊倒で書本の知識を斥けるものではあつたが、やはり事の學に屬するものである。ここに於て戴望の言う戴震の哲學は顏元に出ずるの説も、あなたがち道理のない話ではないと思われてくる。無論これは、顏戴二氏の間に直接的な、普通の意味での師承關係があると言うのではない。⁽²⁶⁾ だが顏氏の學と異つて知識の道を選んだ漢學にしても、結局は經書の特別な意味を見失おうとしたのである。顏戴二家にある種の連續を認めることは、必ずしも皮相の見解ではあるまい。事の學としての漢學は、明末と同様、經學家による經學の否定に到達しようとしていたのである。

四 繼承と斷絶

(1) 内と外

郝敬によって代表される明末經學と漢學の間には、特にその根本的心情について、確かに連續が認められる。彼らには「自信」があつた。だが自らを信じたのは彼らが始めてではない。王學の徒こそは彼らに先立ち、わが心の完全を確信していたのである。郝敬は内なる心を問題とする時、「天下に心外の道はな」く「天下に心外の學なし」と言わざるを得なかつた。これと「心即理なり、天下また心外の事、心外の理あらんや」という陽明の語にどんな違いがあるのだろうか。⁽²⁹⁾事の學に屬する郝氏の存在論は、太極を未分の陰陽、陰陽を已分の太極としたが、これを見て陸象山を想うのはおかしいだろうか。陸氏は朱子の太極解を斷然斥け、一陰一陽が即ちに道であると主張してゐたではないか。⁽³⁰⁾また郝敬は道德學のあり方につき、「大道は天然易簡なのであるが、人に煩難をつけ加えられてしまう。聖人は人をしてただこれを修めしむるのみである。修めるとは削治である。減損すべく増加しえない」と言っているが、この語など、陽明の「我々が（道德的）學問をやる場合、ただ日々に減損することを求めるのであつて日々に増加することを求めない。……何という輕快脫洒、何という簡易であらう」なる語にうり二つではないか。⁽³¹⁾陽明は繁文を衰亂の象とし、秦始皇の焚書を必ずしも非難すべきではないとした。一方、郝敬もまた周季より文が勝る様になり、戰國に至れば無數の議論が沸騰し、經も眞實を雜える様になったが、「秦皇、李斯は一舉にこれを炎火にくべてしまった。激する所あつてやったことで、全く彼らの罪だというわけではない」と言う。⁽³²⁾郝敬の立場は、心という内の問題について言えば、「心即理」なる陽明の根本命題と共通するものであつた。既にこの點で共通する以上、あれこれと相似した主張が生じてくるのも怪しむに足りない。實際、當時のある人は「郝氏を以て良知の流弊とな」したのである。⁽³³⁾「早歳には佛老に出入し、中年には理學に依傍し、老いんとする頃おい途窮つて心を大道に寄せた」とは郝氏の自述であるが、⁽³⁴⁾彼が依

傍した理學とはどの様なものだったのか。郝氏は永嘉知縣の任に赴くや唐樞の弟子で「致良知」を主とする學者、鮑士龍にめぐりあい、「遂に忘年の交をなし、政務の暇な折には一緒に性命の宗旨を討論講求」した。⁽²⁸⁾この出合いにつき、別の書はこう傳えている。郝氏は教官の鮑士龍が「曾て王龍溪に従つて良知を講じ、名理を善くすると聞き、學を受けようと出向いていった。」⁽²⁹⁾鮑氏は筵几を明倫堂の下に設け、郝氏は童子が外傳に就く禮と同様に拜した、と。郝氏が曾て依傍した理學とは王學であつたに違いなく、しかもそれは王龍溪一派と連なるものかもしれない。勿論、郝敬は終に「心を大道に寄」せたのである、王學の徒となつたのではない。彼は程朱を外に偏り心性に通ぜざるもの、王學を内に偏り事物に通ぜざるものと批判する。⁽³⁰⁾内はすでに完全であり、外から添補されるものではないにもかかわらず、内の課題として外を逐う程朱は支離以外の何者でもない。王學は王學で、本來與えられている内にいつまでも関わつていて、外なる知識に目を向けない。これまた事物に通ぜずと言わざるを得ない。かくて郝敬は斷乎として事物をとるのである。だが中年の理學と晩年の「大道」はどう結びつくのか。

昔、陸象山は尊徳性を宗旨とし、道問學の方は省略してしまつた。王陽明は良知を提倡したが、それは象山に淵源したものである。しかしその文集中の……「與黃勉之」には「孟子は『學問の道は他でもない、その放心を求めるだけだ』と云うが、經史を誦習するのも本來は學問のことであつて廢しえない者だ」と曰い、「與陸元靜」には「我において果たして功利の心がないならば、往くとして實學でないことがどうしてあろう。いわんや子史詩文の類をや」と曰う。……してみると陽明は象山を祖述しつつ、しかも子史詩文を稱して實學だとしたのである。その主旨は偏を補い弊を救うことに在り、善く象山を學んだと謂えよう。⁽³¹⁾

これは清季の考據家、劉毓崧の言であるが、王學を奉ずる知人のため、彼は敢えて斷章取義をやっている。劉氏が引いた書簡で陽明が言わんとしたのは、自己の道德的完成がまだ實現していない今、博學、著述に心を奪われることなど斷じてあつてはならぬ、ということであつた。では劉氏の言は單なる牽強附會なのか。そうではない。陽明は條件さえ調べ、著述も知識も實學だと言っている。「通りいっばいの人(32)がすべて聖人」というのが文字通りにそうなのであれば、當然この條件は満足さ

れよう。つまり現成良知の立場へと向えば、外なる知識は解放されるに違いないのである。王龍溪（28）泰州派が成立する端緒は陽明の四句教「無善無惡は心の體」云々に在るという。儒教正統の大前提たる性善説は、今や王學によって踏み越えられようとしていた。ここで想い出されるのが郝敬の言である。郝氏は「赤子の心」を知の無い、空白状態のものだと言った。つまり「赤子の心」に言うべき善惡は無いのである。郝氏の言と「無善無惡」の一句が意味する所は全く異なるのであろうか。安田二郎は曾て陽明の四句教とその理氣合一を関連づけつつ「無善無惡」説は理氣合一説と整合するが、惡の存在を説明しえず、故にその理論は現實の處理において無力である、と述べた。これに對し島田虔次は、惡はただ外からのみ來るといふ考え方もありうるし、事實、王學の最も尖鋭な部分はこの方向に進んだと觀察される、と言う。（29）これによれば、學の課題を専ら外なるものとした郝敬の立場は、王學と全く相對立するものではなかったのである。

郝敬の學における内から外への轉換に見られる如く、外の立場が眞に確乎たるものとなるには、内の完全を當然の前提として保證されることが必要であつた。この保證は王學によつてこそ與えられたに違いない。費密は次の様に言う。程朱が欽定の正統となつてより、性理の浮説が蔓延し、古義は盡く廢れ、七十子以來の「實學」は殆ど絶えようとした。「王守仁は古本大學を遵信し、朱熹晩年の言う所を取つて定論としたが、これは聖門の實學が將に復興しようとするきざしであつた」と。（30）勿論、費密は王學、というより性理學に反對であり、この文も「奈何せん守仁は深く經文に稽」えず云々と續くのであるが、しかし彼は陽明の出現に「實學」復興のきざしを見たのである。確かに、明末における「實學」の復興は、王學を排撃する側によつて擔われたのではない。經學家季本は言うまでもなく王學派の人である。「學において窺わざる所無し」と稱せられ、左、右、文、武、儒、稗六編の如き大著を纂輯した唐順之は、顧炎武がその纂著の一部を借鈔しようとしたほど經學論文の收録にも務める一方、その哲學は「龍溪に得るものが多」かつた。（31）また經學を提倡し、漢注の重視を説いた何良俊は、陽明の良知説を「前聖の未だ發せざる所を擴」げたもの、陽明の如き、三代以後有數の「天人」だと絶賛している。しかもこの王門における最も優れた弟子は王龍溪であり、その言は「玲瓏透徹、人を極めて感動させる處がある」と言う。（32）何氏はまたこの様なことも

述べている。趙貞吉（泰州派）聶豹（王門）はそこらの學者と異なり講學しなかった。「蓋しこのもの（良知）は誰にも本來完全に具わっている。ただそれが分かりさえすれば、自ずとこれを尋ねあてられるのであり、何も講ずる必要はない」からである。⁽²³³⁾何氏にとって、良知とは信賴すれば足るもの、講ずべきものではなかったのである。博學を以て知られた泰州派の學者、焦竑は「道に昧い者は多に務め、道を知る者は多を棄て、道を忘れたものは多を厭わない」と述べた。「一貫」を體得した者にとって多は即ち一、一は即ち多、著述も「實學」の一環なのである。⁽²³⁴⁾この焦竑の友人であり、音韻學史に不滅の功績を残した陳第と言え、これはもう誰もが漢學の先驅に數える學者である。彼は明らかに事の學に屬する學者であつた。今の儒者は往々心の工夫ばかりを問題とし、「事爲の末など意を致すに足らぬ」と曰うが、これは内外を分つて二となし、心事を別つて兩つとするものである。故に往々虚談ばかりで實際の役に立たない。内外、心事は一である以上、詞章、政事、度數もとるに足らぬ「末」などに非ず、學者の固より務むべき所なのである。しかも事の學は役に立つべきものであつて、徒らに博古を誇ることなく今に通じなければならない。⁽²³⁵⁾第一、經書ですら事、特に政事を表現している以上、事、政事が變化すれば現存のもののみで十分というわけにはいかなるのである。王通の續經は全く正しい行爲だつたと言うべきであらう。⁽²³⁶⁾陳氏にとって、學問とは知識であり事功であつた。かくて外なる知識を強く警戒した王學は、後學を誤らせたものとして批判されねばならない。「書を讀む必要はない、とは陳白沙から始まつた。知識が博い必要はない、とは王陽明から始まつた」と。⁽²³⁷⁾だがこれによって、陳氏の立場が本來から反王學であつた、と決めつけるのは早計であらう。彼は時に「何の心か性に非ざる」とか「仁は人心なり」などと言っているが、これらの發言が程朱ではなく、陽明により近いものであること、これは言を待たない。外を主張するには、内の完全を信ずることが一度はどうしても必要だつたに違いない。朱子と陽明の説を較べた場合、陳氏にとってより共感されるのは、やはり後者であつた。大學のテキストなど、學にとって一義的重要性をもつものではないが、しかし古本を以て正となすのは當然である。また格物の意味にしても、それは事物の理に窮め至ることなどではなく、非僻の物を格（正）し去ることに他ならないのである。⁽²³⁸⁾

想い起こせば若い頃、江湖の間に遊び、しばしば論學の諸君子より教えを受けたものでした。だがそれらは大抵、比擬すること精密であればあるほどわが身に體驗すること益々いい加減で、解説すること玄妙であればあるほどわが身に實踐すること益々お粗末だったのです。聖門の學はかくも分裂したものではないであろう、それに政治にしても何で學問でないことがあろう、詩賦にしても性靈をそっくり包括するものではないか、と竊かに思つたものです。……我が朝二百餘年、理學は深淵純粹、功業は光り輝く人物とはただ王文成のみでしょう。しかし文成の教は簡易を主としたため、まだ百年に及ばずしてその弊害はもうかくの如きにまでなつたのです。……故に宋儒の後を承けるには文成が無くてはならず、文成の後を承けるには老先生（許孚遠）の説が無くてはなりません。道統の維持はどうして偶然でありましょう。⁽³⁰⁰⁾

陳第もまた、事の學に至る以前、一度は王學を遍歴したことがあつた。現在から見ればすでに立場を異にしている陽明も、その當時における功績から考えれば、宋儒より道統を承けた大儒と謂うべきなのである。經學と王學の結びつきはなおこれに止まらない。閻若璩よりその言を愛された顧大詔は、詩注についてこう言う。詩の解釋はまず毛傳、次いで鄭箋を主とし、毛鄭がどうしても通じなければ朱注、毛鄭朱すべて通じなければ羣說を網羅した上で己が意によって折衷せよ、と。そもそも朱子の經解は字義、訓詁に暗く、爾雅、說文に本づかぬ臆説が少なくないのである。彼は漢注、詁訓に本づく經學を提倡し、且つ部分的には實踐にまで至つていた。⁽³⁰¹⁾だが顧大詔は單に經學の人だけであつたのではない。彼は管志道（泰州派）の弟子で李卓吾の書を喜んだ人でもあつた。卓吾の書について言えば、彼が最も愛したのは『焚書』であり、その見識は陸王に伯仲し、師の管氏をものぐとさえ言う。⁽³⁰²⁾無論、顧氏自身の論も仲々に平常ではない。彼によれば、孟子は「文人の習氣を脱」せず、その言には頗る誤りがある一方、告子はれっきとした儒者であり、その言は「實に自ら體認、精思して得」たものであつた。兼愛をめぐる論議にしても「墨子の言は天下の定理、孟子の言は儒者の深文」に他ならない。⁽³⁰³⁾顧大詔は泰州派、更には李卓吾に連なる系譜に屬しつつ、しかも經學を提倡していたのであつた。以上を要するに、漢學に連なる明末の經學は、確かに事の學によつて展開されていたのだが、しかしこれは心學と對立するものではなく、むしろ心學によつて内に對する確信を與えら

れつつ、しかもこれを乗り込めて成立したものと考えられるのである。

漢學と言えども王學に對立するもの、というのが常識である。この常識は、少なくとも現象面から見れば、確かに誤ってはいない。だが明末の經學と王學の關係を以て推せば、この常識の通用範圍が漢學の最深部にまで及ぶことはないのではない。漢學の祖顧炎武は、心を傳えるまでもないもの、「明白にして洞達し、誰もが同じくする所」だと言った。これに對し方東樹は、この言の如き「まったく陽明の『通りいっばいがすべて聖人』と言うのに同じだ」と批判する⁽³⁹⁾。これは確かに當たっている。『通りいっばいがすべて聖人』でない限り、外は解放されえない。聖人と同じ心を有しておればこそ、顧氏は「孔子の誤り」を發見しえたのである。「一體、學は心得あるを貴ぶ。自らの心に問うて正しくないなら、その言がたとえ孔子に出たものであっても敢えて正しいとはしない」とは陽明の言だが、かく言った陽明自身は、孔子に誤りがあるなど夢にも思わなかったであろう。この一點だけについて言えば、顧氏は陽明以上に陽明的であつたとすら言いうる。顧氏もまた「學は心得あるを貴」び、老莊管商申韓さえ「自ら一家言を成」しているという點で評價した。依傍を排し、獨得を尊ぶことこそは漢學の精神だったのである。諸子について言えば、荀子や墨子の再評價、より正しく言えば二度目の再評價、が漢學より生じてきたのは周知の事實であるし、俞樾の如き「申韓の刻薄、莊列の怪誕」も要はその「獨得」であつて、後人が陳言を剽竊して著した書などとわけが違ひ、と言っている⁽⁴⁰⁾。漢學の精神に深く根ざすこの様な諸子評價は、實に王學におけるそれと全く同じものであつた。聖人の教えをそしつた老莊、孟子を排斥した荀子、彼らの書が減びないのはなぜか。それはその「見解が自己のうちから出たものであつて、一分たりとも古人に依傍していない」からである⁽⁴¹⁾。これは袁宏道の言であるが、袁氏と言えば李卓吾の弟子、急進的王學派を文學面で代表する人物に他ならない。袁氏の言は王陽明その人に淵源するものであろうか。無論そうである。陽明は聖學の墮落を嘆いて言う。今の世に眞に墨子や楊子の如き者がいるだろうか。彼らは確かに「聖人の道とは異っているが、しかしなお自得がある」⁽⁴²⁾。今の學者で本當に仁義性命を講求しようとする者がおれば、たとえ異端的偏向のもち主であつても、私はなおこれを賢とする。それは彼らが自得を求めているからだ、と⁽⁴³⁾。王陽明と顧炎武の一致などという

ことは、これを卒爾に聞けば何とも怪しむべき奇説と思われることであろう。では閻若璩の言はどうか。閻氏の經學をその根底において支えているのは「この心は同じでありこの理もまた同じ」ということであつた。これは言うまでもなく、陸象山の語を襲つたものに他ならない。また近代の考據家胡玉縉は「漢學家の師法」を「古書をして皆わが注脚たらしめ、實事に是を求む」と定式化した。⁽³⁰⁾これは意識的に「六經は皆わが注脚」という象山の語をもじつたものに相違ないが、固より單なる語呂合わせではない。漢學とは何よりも經學であり、しかもその經學は經を以て經を釋するものである以上、胡氏の言う古書には當然經書が含まれているし、更に言えば經書をこそ指すものとすら考えうるのである。正に「六經は皆わが注脚」ではないか。段玉裁と顧廣圻が校勘をめぐつて大論争をしたことは前に見た。顧氏から見れば、段氏は「一經に遇えば一經を改め、一注に遇えば一注を改め、一正義に遇えば一正義を掊擊し……『六經我を注す』の故智を用」いて經を自己に従えようとしていたのである。⁽³¹⁾段氏がこれを否定したことは言うまでもないが、しかし「六經注我」、即ち「我注六經」と對になった象山の語、との批判は全くいわれのないものであろうか。段玉裁は胡玉縉の所謂「漢學家の師法」を用いた典型であつた。そして既にこの「師法」を用いたからには、象山も同然との批判が生ずるのはむしろ當然なのである。漢學の論理をつきつめていけば、經書は他の書と本質的區別のない古書となるべきであつた。そもそも事の學における經書の最終的な意味は、前に見た顏元の言においてすでに豫告されていたのである。しかも、この顏元の學は「王陽明に淵源する」と四庫館臣は言う。⁽³²⁾他はともかく、僞經もまた可なり、とは確かに心學者流の言う所でもあつた。即ち、劉宗周は僞石經大學につき「その言が正しいのなら、後人の手に成つたものだとしても別にかまわないではないか」と言っているのである。⁽³³⁾漢學は王學を無視し、更に一部の學者はこれを罵りさえしたが、しかし時にはふと王陽明が想い出されることもあつた。大學の「親民」は「新民」に非ず、何となれば人と人は互いに隔絶して親しまないことを憂うからである、段玉裁は義理によつて「親」字をかく解釋しつつ、前人の説をとりあげる。「近儒王文成などもまた新と讀んではならぬと言っている」と。⁽³⁴⁾程朱の大學改本に對し「王守仁は禮記より大學の本文を抄出したが、その見識は甚だ高かつた」とは俞正燮の言。⁽³⁵⁾道光頃の程朱派、唐鑑は「更らに手ひどく陸王の學を攻撃し」たが、そ

これは「考證學者の一貫せざる考證や、經書に對する懷疑的態度を攻撃した」のだという。⁽³¹⁵⁾ 漢學の精神が、その深部においては、王學に連なるものであることを、唐鑑は見逃さなかつたのである。

漢學が今日的にも驚くべき精密さを誇りえたのは、専ら自らを事のうちに限定し、義理を忌避したためであつた。だが漢學がその自己規制を僅かでもゆるめる時、その客觀性はたちまち怪しいものとなる。戴震が自らの義理を語つた書『孟子字義疏證』は、これを古典解釋として評價すれば、「單なる創作に比してまさるとも劣ることのない主觀の横溢を見」うる書に他ならなかつた。⁽³¹⁶⁾ 段玉裁の校勘は、全體として言えば、際立つて優れた成績を収めている。だがそれは問題をほぼ事に限定してゐたためであつた。もしここに義理をもち込めばどういうことになるか。康有爲は論語の「天下有道、則政不在大夫、天下有道、則庶人不議」につき、兩「不」字を衍文と決めつけた。康氏はなお「舊本」をもち出したりしているが、要はもし今本に依るなら「羣經の義と相反」するから刪去せねばならぬ、と言うのである。これはつまり段玉裁の所謂「立説の是非」即ち「著者が言う所の義理」によつて校勘したものに他ならない。⁽³¹⁷⁾ 漢學が經學である限り、「著者が言う所の義理」による經書の校勘は、康有爲の校經と本質的には變わらぬものとなるべきであつた。漢學の客觀性とは、實を言えば甚だ危いものである。それが眞に確乎たるものとなるには、漢學は自らの義理を、經書に附會させることなくたねばならなかつた。しかも、もしその様な情況が達成されれば、漢學はもはや漢學たることを止めているであらう。つまり經學はもはや從前の經學ではありえず、廣い意味での史學となつてゐるに違ひない。だがそれは極めて困難なことであつた。漢學はそもそも自らの義理を放棄するという約束の上で成り立っていたからである。

(2) 迂廻の學

漢學とは清代になつて突然成立したものではなく、直接には明末における事の學を承け、更にはその深部において王學とも連なつてゐる、とはこれまでに述べてきた所である。つまり學術史的に言つて、明清の閒には連續が認められる、ということ

のみを強調したのである。だがそれは連續のみが認められるということではない。従前の研究が一致して説く様に、明末の學術と漢學には誰の目にも明らかな差異が認められる。そもそも顧炎武が漢學の祖であるというのも、もしこの差異を無視するなら、甚だ平板な言葉となってしまうだろう。漢學が自らを明末の學術と區別した所とは何であつたのか。

顧炎武が王學排斥論者であつたことは周知の事實である。顧氏は陽明を王衍、王安石と竝べ、「一人を以て天下を易」えた者、誤れる學術を以て天下の禍亂を招いた元兇、とした⁽³¹⁾。その一方、朱子に對しては「ただに聖功を羽翼するのみならず、また乃ち王道を發揮し、百世の先覺を啓き、諸儒の大成を集」めた、と口を極めて稱賛する⁽³²⁾。朱子はなぜこれほどに稱賛されねばならなかつたのか。それは程朱の學によつて「國に異論なく士に異習」がなくなつたからである。國論、士習を統一すべき體制教學としての程朱は、何としても護持すべきであつた。「經學即理學」なる立場から言えば、性理學は正しい學問ではない。だが體制教學という觀點から論ずれば、「理學を以て古帝王の治を復興」するといふのも正しい言なのである⁽³³⁾。國論、士習を統一するため、一たび試に應ずれば、誰であれ絶対に程朱を恪守せねばならぬ。そこではもはや「學者の患は一を執つて變化を知らぬことほど甚しいものはない」などとは言つておれない。程朱を熱烈に護持した顧炎武を、「君統なるのみ、豈のしるに足らんや」と切り捨てた譚嗣同は、決して道理のない非難をしたのではない⁽³⁴⁾。だが彼の學は「その本源の所が程朱より入つていない」のであつた⁽³⁵⁾。顧氏の學は明らかに分裂している。曾て李顥は程伊川の語を引きつつ、顧氏の學を末、外に務めるものと批判した。顧氏がこれに對してどの様な反論をしたか、それは分からない。だがこれより先、李氏からは同じ批判を加えられた時には、僅かに「これがために撫然」としたのみだつたという⁽³⁶⁾。この時にしても、程朱を護持する顧氏が、學問の原則を述べた程子の語に對し、眞向から反對できるだろうか。顧氏における外の學は、決して自らの論理をあくまで積極的、原理的に貫こうとするものではなく、敢えて言つてしまえば、自覺のないものであつた。顧氏の理學否定というも、確かに一面では程朱を含む宋學全體の否定ではあつただろうが、同時にそれは自らの義理、學問の内實を保證する新たな哲學、の探求を自ら放棄するものであつた。結果として、義理の世界は依然として程朱に委ねられることとなる。「六經は服鄭を尊び、

百行は程朱に法る」という惠棟の言は、程朱の支配下における非、即ち暗々裏の反、程朱という奇妙な學問の、極めてよく出来た自畫像と言えるだろう。明末の反程朱派は再建された體制の下、自らの學を堅持しえなかった。ここに於て彼らは讓歩を、決定的とも言える讓歩を強いられる。即ち體制教學としての程朱を受容することである。だが彼らは完全に敗北してしまつたわけではない。「理學名臣」が活躍した康熙年間など、清朝は程朱による學術の完全支配をやはり試みたのであるが、それは成功しなかった。もはや程朱の支配を形式的にはあれ受け容れている以上、過度に自らを強制し、却つて秩序の不安定をもたらす様な事態は避けるべきである、體制をしてかく判斷させるほど、彼らの内心における不服従は頑強なものであった。結局のところ、顧炎武、及びその後輩たちの「自信」は明末を乗り越え、傳統學術を崩壊させるには至らず、却つて後退しさえしたが、さりとて全面的に自らを放棄してしまふこともなかったのである。この様な一種の停滯狀況は、顧炎武においてすではつきり現れている。

昔の君子は經文を遵守し、章句前後の閒ですらなお敢えて勝手に改めようとはしなかった。……蓋し唐人の經傳に對する態度はかくも嚴肅なものだったのである。故に啖助の春秋學は三家に卓越し、特に優れた所の多いものであったが、それでも史氏はなおその學問が承ける所に本づかず、自分勝手に新たな學說をこしらえたことを譏り、後生の詭辯は啖助がその端緒となつたのであるとしている。しかるに近頃の人は……傳や記を刊落しただけでは終わらず、進んでは聖經を議しさえする。章句を變更しただけでは終わらず、進んでは文字を改めさえするのである。⁽³²⁵⁾

曾ては經文に對しても駁正を加うべしと言つた顧氏が、今や傳、記の刊改、章句の變更すら強く非難する。「六經は聖人より出、遠く古えより傳わつてきたものであれば、後人の敢えて擅まに議する所ではない」のである。⁽³²⁶⁾「聖人の言を畏」れた顧氏は、遂には經書の文字を神聖とし、ひたすら信仰せよと説く錢謙益の言を、自らの意見に代えて引用しさえした。經傳ばかりではない。鄭玄の言など朱子も大いに信從しており、「昔の人が讀書未だ康成に到らずんば、敢えて輕しく漢儒を議せずと言つた」のも誠に道理あることなのである。⁽³²⁷⁾鄭玄が依傍すべき新たな權威となる道は、顧氏においてすでに開かれていた。

聖人の言を畏れ、傳注を敢えて輕しく議せず、その上程朱を護持した人において、經世が獨自の領域をもつことはもはや絶望である。「國家の存亡する所以は道德の淺深に在って強弱にはない」という蘇軾の言は、この上なく深切な「根本の言」と謂うべきであろう。⁽³²⁾顧炎武の學を鮮やかに特徴づけていた經世の志が、後の考據家には遂に繼承されなかったのはなぜか。漢學の徒は揃いも揃って博大の氣象をもたぬなさない人ばかりだったのか。問題はその様な個人的器量の大小などではありえない。自らを信ずるという點で動搖を見せ、程朱の義理に服従することを承認すれば、義理、道德學を舍いて經世を語することは許されない。「經世は經學に本づいて始めて眞の經濟である」とは張履祥の言だが、⁽³³⁾ここでいう經學が程朱の道德學を意味することは無論である。時代が相對的に安定期に入り、名教體制は微動だにせぬかの如く見える時、なおも道德學とは區別されたものとして經世を追求すべき理論的根據は何か。無いのである。漢學が經世の志を喪失したのは、文字獄等のすさまじい外壓も固より重要な原因ではあっただろう。だがそもそも、漢學には外壓に抵抗すべき理論的根據がなかったのである。

漢學の弱さは明末の學がもつ弱さを擴大したものである。郝敬は曾て焦竑、耿定向より李卓吾のことを聞き、「心のうちひそかに彼のことを慕」い、面會しに行きもした。だが卓吾が獄死するや郝氏は「會ったことを甚だ悔」い、更に二十餘年を経てまた専ら卓吾を攻撃する書を著したのである。⁽³⁴⁾郝氏にとって、宋儒の理學は固より正しい學問ではなかったが、しかし李卓吾輩の「侮聖叛經」に較べれば、やはり「聖人の徒たるを失わな」かった。⁽³⁵⁾それどころではない。彼は卓吾を駁難すべく道統の説を肯定し、孟子より「千百年來、聖教に潛心することを宋儒の如き者はなかった。彼らを以て孟子の傳を繼がせないでおくことなどできようか」とさえ言う。孟子を「孔子の嫡嗣」とした郝氏は、荀子を孟子の上に在りとする卓吾に對し、荀子の如き「その偏固は李贄と等しく、蕩草は惡臭を同じくし、鴟梟は惡聲を同じくするが故に、互いに鳴きかわして相求めるのである」と罵倒する。⁽³⁶⁾李卓吾を何はともあれ端的にけしからぬ、と感じた儒者はいくらもいたであろう。だが一度は自ら出向いて面會を求めたほど、卓吾にひかれる所あった郝氏が、後にはなぜ彼のことを激しく罵らねばならなかったのか。郝敬は禮を何より重んじたが、その所謂禮とは固より名教體制そのものを意味していた。ところが「近代致良知の學は、ともかく窮

理支離の病を救いはしたが、しかし枉れるを矯むること直きに過⁽³³³⁾ぎ、「師心自用してまた繩尺な」くなくなってしまったのである。つまり良知の學の急進的展開は、現行秩序という「繩尺」をないがしろにする危険を露わにしつつあった。郝氏の禮と既存の體制が最終的に一致するかどうかはともかく、郝氏が自らを名教の護持者と考えていたことは疑いない。現行秩序を支える程朱は、名教を無みする李卓吾に較べれば、何と言つても「聖人の徒」であつた。郝氏が卓吾を罵つたこと自體は、實のところさほど重要ではない。ただ卓吾を取るくらいなら程朱を稱賛する道を選ぶ所が問題なのである。郝氏の立場も徹底したものではなかつた。このことは彼の哲學についても言える。第二章で述べた郝氏の哲學は、基本的にはその『四書攝提』『時習新知』二書に本づくものである。が實を言えば、この二書の中には時として郝氏自らの言を裏切る様な叙述が顔をのぞかせる。例えば『時習新知』には「千丈の天理も一寸の人欲を消し難く、千日の道心も一瞬の私欲によつて壞れる。古人は『人心これ危』く、戦々兢兢として死して後やむ、と言つてゐるが、本當にそうではないか」という一條がある⁽³³⁴⁾。天理と人欲、道心と人心の對立、緊張といった道學的思考は、郝氏の學にとっておよそさわしくないのである。第一、「人心これ危し」などというのは偽古文尙書に本づく語ではないか。また『四書攝提』について言えば、その大學に即してあれこれと議論した卷五、六の兩卷などどういふ意味をもつのであろう。學は論語を中心として孟子をその補助とすればよく、學庸は禮記に還すべきもの、特に大學など撰者は知れず、内容は不分明で通じ難い、と郝氏は卷六の末に言つてゐるのであるから。この様な不調和は郝氏自身も認める所であつて、自らの發言には「前後いささか異同あ」るが、「上智でない以上どうして截然と一に歸せしめられよう」と言う⁽³³⁵⁾。確かに『時習新知』の如き、萬曆二十年に成つた初稿『知言』から崇禎元年に跋を書いた時までに三十六年もの歲月が過ぎており、その間に言う所が大きく變化しても不思議ではない。つまり議論の異同を早歲晩年の差に解消することも一應可能ではある。しかし『明儒學案』に引かれてゐる『知言』と『時習新知』を較べれば、兩者は全く異なる二書かとも思えるほどで、後者が幾たびかの改訂を經てゐることもまた確實なのである。郝氏は自らの學を統一された體系にまで高めようという努力を十分には拂わず、あれこれの異同を放置したまま、自分は上智でないのだから仕方ない、と嘯く

ことで事を了えてしまったのである。郝氏の學にも不徹底はあった。だが、それはいわば當然のことであろう。何であれ最初から完璧なものなど、あったためしがないからである。問題はその後を繼ぐ者が先行者の弱さを克服するのか、それともより後退してしまうのかということである。郝敬の弱さを克服しようという動きが全くなかったわけではない。明朝最末期にはなばなしい活動ぶりを見せた復社の士には、學を經世の一點に集中させつつ、事の立場をあくまで徹底させようと努力した人も出現していた。經學については郝敬によつてその眼を開かれた、と自稱する陳子龍などがその代表的人物である⁽³⁸⁾。が、それをつかの閒であつた。曾て復社に屬し、鼎革の際には陳子龍とともに肩を並べて清軍に抵抗した顧炎武は、一面確かに明末の人でありながら、しかも程朱の贊美者となつたのである。

漢學は確かに程朱に對し冷淡であつた。だがそれは公然面で言え、せいぜいで非程朱たるに止まり、反程朱とはなりえないものであつた。これが無ければ理學は絶える、と言われた大禹謨を含め、古文尙書を偽と斷定した閻若璩は、自分を非難攻撃する者が少なくないのを見てこう言つた。私が『尙書古文疏證』を書いたのは朱子に學んだものである。「一體、何で敢えて顯らかに紫陽に背き、大不韙の罪を蹈んだりしよう」と⁽³⁹⁾。天が宋儒を生まなければ、仲尼の精義は長夜の如くいづまでも明らかにならなかつたであろう。朱子こそは三代以下の孔子なのである。その傳注に對し往々辨正を加えるのも、宋儒の義理を認めた上で「まさにその諍子となるべきであつて、佞臣となるべきではない」からであつた⁽⁴⁰⁾。何かにつけて自らを持つること甚だ高く、黃宗羲、顧炎武の如き前輩に對してすら好んでつまらぬ駁難を加える閻氏ではあるが、その實、彼の背骨は硬くない。というか、内の軟弱さが却つて奇妙な鼻柱の強さ、論敵や前輩に對する不公正、不禮となつて表れているのである。閻氏は權力からの褒賞に對して身も焦がさんばかりに懂れたが、これもやはり單なる個性だけの問題ではないだらう⁽⁴¹⁾。これ以後、多くの考據家は程朱の義理による現實の支配を認めつつ、しかもこれを默殺するが如く、許慎、鄭玄という別の權威をおし立て、訓詁考訂にのみ没頭した。そして「百行は程朱に法る」限り、「六經は服鄭を尊」ぶことも許容され、更には推獎されさえしたのである。固より漢學はその深部においては明末と連續しており、果敢に反程朱の聲をあげた學者、即ち戴震、が出現

したのも偶然ではない。だがそれは孤立した存在に過ぎなかった。少なくとも當時においては、戴氏の義理は積極的呼應者を生み、運動となるには至っていない。考據は積極的に自らを肯定しえなかった。校勘學者盧文弨はある時、人が書を讀むのは自らに益あるを求めるものだが、あなたの讀書は書もまた益を受けるものですね、とそれとなく諫められた。盧氏の校書は「性命の學を講求する」友人から見れば、まさに「玩物喪志」だったのである。かく批判された盧氏は何かしら動搖を感じたが、しかし校書をやめてしまうとあたかも何かを失った様に感じられ、これこそは我が性の近き所、やめられるものではない、と思ひなおしたのであった。⁽³⁹⁾ 盧氏は考據の學を堅持した。しかし考據が「玩物喪志」に非ざること、正面から堂々と主張することはできず、あまつさえ動搖を感じもしたのである。この様な狀況では、戴震に對し「おとなしく考據のみをやっている」とに甘んぜず、性道を語って程朱に異を立てようとする」との非難が加えられた時、積極的な反論が生まれなかったのも當然であつたろう。⁽⁴⁰⁾ 戴氏をかく非難したのは翁方綱であるが、翁氏と言えば汪中を「名教の罪人」と罵るなど、即ちに程朱の徒、名教派という像が浮かんでくる。勿論、それはそれで必ずしも誤りではないが、しかし彼は一方で「漢學をおさめ」もし、「學者は正に宜しく詳細に考訂訓詁を究めるべき」だとさえ言っているのである。但、考訂の學は「(程朱の)義理に折衷するを以て主とな」さねばならなかった。⁽⁴¹⁾ 考據は勿論なすべきであるが、しかし程朱を無視し、甚しき守るべき分をわきまえず、程朱に反抗しようとすることは斷じて許されないのである。翁氏の立場には漢學本來の約束ごとに反する點があるだろうか。ありはしない。翁氏は確かに「漢學をおさめ」つつ、同時に程朱の徒でもあつたのである。漢學の最盛期、乾嘉年間における學界の大御所であつた紀昀は、一般には反宋學派であると看做されている。だがその様な見方は十分に正しいものであるうか。紀氏は言う。「漢儒の學をなす者は、六書に溯り訓詁を考求し、古義をしてまた後世に明らかならしめる。これが一家である。宋儒の學をなす者は、精微を辨別し同異を折衷し、六經の微旨をして群言に淆亂させない。これがまた一家である。……制藝は義理を明らかにするを主とするのであり、當然宋學を宗とすべきである。その上で漢學によりその遺漏を補い、あまりに過ぎた所を正すにすぎない」と。話は單に八股文のことにすぎず、その宋學尊重などほんの看板だけ、であらうか。制藝と

は國論、士習を統一すべき最も有効な手段であり、そこにおいて程朱の説に従わなければ、たとえ考官が紀昀であっても斷乎黜けられるのである。⁽³⁸⁾國家の定めた正學は看板などではない。それは違背を許さぬ原則である。「尙書、三禮、三傳、毛詩、爾雅諸注疏に至っては、みな古義に根據し、斷じて宋儒の能くする所ではない。論語、孟子は宋儒が一生の精力を傾注して一字一句まで斟酌したものであり、また斷じて漢儒の及ぶ所ではない」と紀氏は言う。⁽³⁹⁾義理の世界は何といつても程朱でなければならぬのである。太子少保協辦大學士禮部尙書紀文達公が、口を開けば考證考證と言ひ、更には道學先生を嘲笑したりもするのを見て、直ちにこれを反宋學と謂うのは、些かナイーブに過ぎよう。こうして見てくると、戴震の行狀に「與彭進士尺木書」を載せるかどうかをめぐり、朱筠が「どうしてまた程朱の外に改めて論説をなそうとしたりするのか」と言つたのも、やはり程朱の義理に抵觸するを憚つたものであつたらう。⁽⁴⁰⁾漢學が經學としての自らを否定し、廣義の史學へと生まれ變わるには、まだ相當の道のりが必要であつた。段玉裁など「考覈とは學問の全體である」とまで言ひ、もう少しで新たな「考覈」の學に到達しうであつた。しかしこの「考覈」の學における義理を考える時、彼の口から出たのは「宋の理學は言うに足らず」などと言つて別に異説を立ててはならぬ、ということだつたのである。⁽⁴¹⁾勿論、戴震の哲學を深く信じた段氏が、程朱と自己を一致させようとしていた、というのではない。だが義理と言へば即ちに「宋の理學」を想ひ、別に自らの義理を主張しえないことは、段氏の當時において舊套を脱することの困難を如實に示している。漢學は終に程朱の敵とはなりえなかつた。その到達した地點も、事の學の展開という點から論ずるならば、結局のところ明末を越えてはいない。では漢學の努力は虚しいものだったのか。無論そんなことはない。鼎革の後、明末の學は自らを支えきれずに後退したが、再建された體制が確乎たるものとなるや、その後退は完全な敗北にまで至るかもしれない。ここに於て明末の學は伏流化し、個別の事にとじ込めることで自らを溫存したのである。しかも漢學はその義理を語りえぬという弱點を逆手にとり、却つて經學を史學に轉換しようとした。かくて驚嘆すべき高水準の文獻學的研究が、今なお我々を裨益してくれることとなつたのである。固より經學から史學への轉換は、漢學が漢學である限り完全には成功しない。その様な轉換をなすためには、經書と義理の分裂がもはや誰の目に

も明らかになるまで、汪洋自恣を極めた臆説の氾濫が必要であつただろう。即ち明末をより甚しい形で再現させることである。

注

- (1) 『清代學術概論』(一九二〇、商務印書館 第二、三節)
- (2) 『經學歷史』經學復盛時代
- (3) 『中國近三百年學術史』(一九三七、商務印書館)第一章引論下、「清儒考證學之來歷」については第四章一三五頁以下を参照。
- (4) 『中國早期啓蒙思想史』(一九五六、人民出版社)第十章「十八世紀的中國社會和專門漢學的形成」四一〇、四二五頁等、又第十一章「戴震的思想」四六一頁
- (5) 『觀堂集林』卷二十三、沈乙庵先生七十壽序
- (6) 「從宋明儒學的發展論清代思想史」(一九七〇)又「清代思想史的一個新解釋」(一九七五、今、俱に『歷史與思想』一九七六、聯經出版事業公司、による)
- (7) 『新原道』緒論、第十章「新統」(一九四四、今『三松堂全集』第五卷、一九八六、河南人民出版社、による)
- (8) 「十七世紀中國思想史概論」(一九三一、今『稽文甫文集』上卷、六一頁、一九八五、河南人民出版社、による)
- (9) 『朱子學と陽明學』一九六頁(一九六七、岩波書店)
- (10) 『初學集』卷二八、新刻十三經注疏序、同、七九、與卓去病論經學書
- (11) 『漢學商兌』卷上
- (12) 『清代通史』卷上、七六七頁(一九二七、商務印書館)
- (13) 『中國近三百年學術史』一三八頁
- (14) 本文の順に『國史舊聞』卷五七、五二八頁(一九八〇、中華書局、但しこの一條は一九四三年の作という)『中國文學批評史』下冊之二、三二七頁以下(一九四七、商務印書館)『清人文集別錄』卷一(一九六三、中華書局)『養晴室筆記』卷一、二六頁(一九八五、四川文藝出版社、但し成書は一九六三、四年の間にありという)「從清初的反理學思潮看乾嘉學派的形成」(『清史論叢』第六輯、一九八五、中華書局)
- (15) 黃裳「關於提要」(『銀魚集』一九八五、三聯書店)
- (16) 「錢謙益と清朝經學」(『京都大學文學部紀要』第九、一九六五、後『吉川幸次郎全集』第十六卷に收む)
- (17) 注(10)、及び『初學集』八三、跋季氏春秋私考
- (18) 同前、二九、葛端調編次諸家文集序
- (19) 同前、說文長箋序、なおこの序は、當然のことだろうが、『長箋』卷首には見えない。
- (20) 『尚書古文疏證』卷八、第一一五「鄒平馬公驥、字宛斯、當代之學者也、司李淮郡、後改任靈璧令、予以己丑東歸、過其署中、秉燭縱談、因及尚書有今文古文之別、爲具述先儒緒言、公不覺首肯、命隸急取尙書以來、既至、一白文、一蔡傳、置蔡傳于予前曰、子閱此、吾當爲子射覆之、自閱白文、首指堯典舜典、曰、此必今文、至大禹謨、便眉蹙曰、中多排語、不類今文體、恐是古文、歷數以至卷終、孰爲今文、孰爲古文、無不立驗、……按近代孫鑛評尙書、亦謂大禹謨則漸排矣、錢受之極詆其爲非聖無法、爲侮聖人之言、彼敢以文字論聖經、誠哉其爲侮聖言也、然大禹謨實是古文、先儒固嘗疑之、余亦謂先秦無段落之迹、西京絕駢偶之語、況三代以上之文乎、若以大禹謨漸排爲風會使然、則皋陶謨次於大禹謨之後、亦應涉排、何獨不爾、則知今文古文出于兩手決矣」又同卷、第一二二に云う「孫文融批點左傳云、仲虺之語中原有兼弱二字、此以作斷語、覺未妥、閱此不覺捧腹、夫左氏之文、爲千古絕調、安得此未妥之義、留後人指摘乎、使左氏受冤久矣、今日始雪」と。
- (21) 同前、卷五下、第七三「五子之歌……每取而讀、彌覺辭意淺近、音節譁緩、此豈眞出渾渾無涯之代與親遭喪亂者之手哉、猶憶少嘗愛竟陵鍾

惺論三百篇、後四言之法有二種、韋孟風諫、其氣和、去三百篇近、而近有近之離、魏武短歌、其調高、去三百篇遠、而遠有遠之合、後代作者各領一派、竊意此偽作者生於魏晉間、才既不逮魏武、自不能如其氣韻沈雄、學復不逮韋孟、又不能爲其訓辭深厚、且除一人三失、惟彼陶唐、關石和鈞等句之襲內外傳者、餘只謂之惺然無所有而已矣、……要當與千古知詩者一共評之」

(22) 『中國文學批評史』下冊之一、二九四頁（一九七九年改訂重排印本では四四七頁）

(23) 『隱秀軒文集』「詩活物也、游夏以後、自漢至宋、無不說詩者、不必皆有當於詩、而皆可以說詩、其皆可以說詩者、即在不必有當於詩之中、非說詩者之能如是、而詩之爲物、不能不如是也、何以明之、孔子親刪詩者也、而七十子之徒親受詩於孔子而學之者也、……且讀孔子及其弟子之所引詩、……其詩其文其義、不有與詩之本事本文本義絕不相蒙而引之賦之傳之者乎、既引之、既賦之、既傳之、又覺與詩之事之文之義未嘗不合也、其故何也、夫詩取斷章者也、……今或是漢儒而非宋、是宋而非漢、非漢與宋而是已說、則是其意以爲詩之指歸盡於漢與宋與已說也、豈不隘且固哉」この文は伊藤東涯輯『經學文衡』卷二に收められている。同書同卷にはまた丘濬の詩論を載せ、その後には東涯の案語あつて云う「胤按、右見大學衍義補、先子嘗併書丘氏說及鍾氏詩論、末附自著詩論爲一冊」云々と。仁齋その人の詩論は『語孟字義』卷下、詩の條に見える。

(24) 『通雅』卷首之一、說文概論、『明夷待訪錄』取士下、『日知錄』卷二一、說文長箋

(25) 『山志』凡例

(26) 黎經詒『許學考』卷六、說文廣義校訂「清吳善述校訂、……引曰、……此書專論字學、其所匡謬辨譌之處、過於自信、目無古今、自來書述家、未有臆說之多、毀人之甚、若此書者」同、說文廣義「張文虎書後曰、……然明一代人、矜爲說文之學者、先生始爲之、至我朝通儒輩出、講論益精、而其論發之王氏、功固不可沒云」

(27) 『吳赤溟先生文集』范梅隱印正序「夫昔人尙有以說文爲未合古書法者、今并不知說文爲何等書、而其篆已盛行于天下、嗚呼其孰從而正之、吾吳趙宦光凡夫氏者、萬曆間隱君子也、而好書精說文之學、爰作長箋、欲以移易天下、苦無職位于朝、……以故其書始行而中輟、故學士家已罕有其書、而後生操觚者、并不知有是書」

(28) 『清史列傳』卷六八、吳任臣（吳）百朋問無殿二字何讀、任臣曰、殿也同、本篆權、無許同、本說文長箋、百朋嘆服」顧炎武の吳任臣評は『亭林文集』卷六、廣師、に見える。

(29) 『楡溪文錄』（『國朝文錄續編』所收）黎美周詩序「自神祖時、天下文治嚮盛、若趙高邑（南星）、顧無錫（憲成）、鄭吉水（元標）、海瓊山（瑞）之道德丰節、袁嘉興（？）之窮理、焦秣陵（竑）之博覽、董華亭（其昌）之書畫、徐上海（光啓）、利西士（瑪寶）之歷法、湯臨川（顯祖）之歌曲、李奉祠（自珍）之本草、趙隱君（宦光）之字學、皆可與古作者同歆天壤」

(30) 『許學考』卷十一、六書部敘考「清吳玉緒纂、……玉緒曰、……凡此五家（鄭樵、戴侗、周伯琦、趙謙、趙宦光）皆各據說文成案、整理比次、匡其不逮、功甚巨也」など。

(31) 『說文長箋』長箋解題、說文部目「長箋取韻譜爲次、以便檢求、但割列成書、經籍大彙、寧爲忍哉、非我作之、聊爲補之、先于首簡列其部目、一如許氏元文」

(32) 同前、凡例、通例一「說文解字五音韻譜、世人省讀下六字、直爲說文、不知其失故步遠也、但韻譜雖非叔重本旨、而願便于討閱、故長箋如其次屬草、但于其譌亂字句、改易音切之類、悉攷原本刊正焉」趙氏の藏本については倉石武四郎「清朝小學史話」（一九四二、今「倉石武四郎著作集」第二卷、一九八一、くろしお出版、による）を参照。また『長箋』の底本は明らかに陳大科本ではなく、むしろ天啓七年世裕堂刊本に一致する。固より世裕堂本を用いることはありえないが、要はこの系の俗本である。校改については『說文訂』に「臚、从肉延聲、惟趙本如是爲長」とあり、『長箋』卷八三に「臚、从肉延聲、（錢語）」

延常用述」とあることなど。小徐本については、説文の序文、表文がこれによく一致する。

- (33) 『説文長箋』自序「字義存、則吾心通于古、而今言皆傳心聖諦、六書失、則詁訓謬、而經傳皆應說妄談、故大小二學、巨細精粗之辨在是、小可入大、大未可該小、此義甚明、而政者蓋數、何哉、即有博洽之士、或囿于名教、或務探其蹟、人自爲書、何與昔人書契本旨哉、……經世之業、不出傳經、經不攷文、膚謬闕註、世儒欲明經以敷化、攷文以通經者、捨許氏無書」同、長箋解題、明經漢詁「用說文字訓解經史密義、多遇奇中、而古今經生略不知求、于是斥遠經信者屢矣、常謂引經明字、引字明經、此二者不特說文之大用、實爲學者急務也」同、九經漢義叙例「九經漢義者、字學之終也、經生明經、求經明字、字明而經無難也」

- (34) 同前、凡例、通例一「學有四事、一事功、二事名、三事利、四事適、功以爲人而業隨之、名以飾妄而苦隨之、利以宅幻而害隨之、惟適爲我有、人自爲我、孰能去諸」

- (35) 『潛邱劄記』卷五、與劉紫函「陳介眉云、李(季)彭山本極熟禮、不如錢牧翁直詆其杜撰不根、見即當焚棄也」

- (36) 小野和子「清初の講經會について」(『東方學報』京都第三六冊、一九六四)参照。顧炎武との關係は顧氏「蔣山傭殘稿」卷二、三、與陳介眉、に見える。

- (37) 萬斯大『學春秋隨筆』目錄に附する萬經の識語による。

- (38) 『明儒學案』卷十三、季本小傳

- (39) 『離孤集』卷十二、國史儒林文苑傳議「有明二百七十年、拾宋人之餘、以大全講章取士、……間有不安空陋、如楊慎季本者、已屬景雲慶星、而於漢魏經學、猶隔霄壤」

- (40) 『毛詩後箋』卷首、胡培翬撰胡君別傳

- (41) 同前、卷十五、東山、又十九、小宛など。その謬論、臆説というのは卷六、黍離、又八、南山など。

- (42) 『鮚埼亭集外編』卷二七、題郝仲興諸經解後「有明三百年、經師寥寂、

而季長沙郝給事稱爲雄霸、二人之不肯苟同於先儒者、皆航航如也、其可傳處以此、其不可爲訓處亦以此、學者易其心而讀之可矣、……吾友杭菴浦最推給事、以爲在長沙之上、予則謂長沙尚有敦龐渾穆之氣、給事頗嫌其辭費而支、恐尚非長沙匹也、……崑崙講章家、以爲是所當火其書者也、豈知其中固自有不可抹殺者乎、如長沙如給事、皆在乎學者之善讀其書乎」

- (43) 『明儒學案』卷五五、郝敬小傳、又『思舊錄』何楷の條。

- (44) 郝氏の「怪」説とは孟子離婁下「公行子有子之喪」の「子之」を荀子大略篇楊倞注によつて人名だとすること。その辨は『孟子師說』卷四に見える。しかし萬章上「陳侯周臣」の「周臣」を「忠臣」なりとする郝説に對しては、黃氏もこれを是としてゐるのである。(同書卷五)これにつき全祖望は「愚未敢信也」と言つた(『經史問答』卷七)し、焦循らも無論問題としない。傳注にとらわれず、古書に根據して敢えて自ら思考すること、この點では黃氏も郝氏と似た様なものだったのである。

- (45) 『周易專門餘論』自序「宗炎七八歲時、隨先忠端公於京邸、授周易本義句讀、逾年、未能省大義、先公蒙難、……迨乎稍長、我兄太沖先生命讀王注程傳、時隨行逐隊、以圖進取、不過爲博士弟子之學、無所得於心也、間從錢山夫子與聞緒論、予蒙蔽甚深、雖夫子諄諄訓誨、未能有所啓發、每與執友陸文虎共閱郝仲興先生九經解、其融會貫通、一洗前人訓詁之習、然而可指摘之處頗多、遂有白首窮經之約」

- (46) 「仲興解經、多所創獲、而尤不喜宋儒、愚未敢深信、獨論易數、則最爲精確、其曰聖人作易、立人之道而已、此語大有裨於來學、故特表而出之、且爲之暢其指趣焉」

- (47) 『尚書古文疏證』卷八、第一一六「今古文之別、……近代郝氏敬始大暢厥旨、底蘊畢露、讀書三十條、朱子復起、亦不得不嘆如積薪、余故詳錄其三之三、于後、……或問、牧齋云、近代經學之謬、遠若季本、近則郝敬、子向推其知言、茲何復取乎郝氏之書、余曰、郝氏之可誅絕在好妄、其不可磨滅處、的非庸人、且讀得古今文字、分析如燭照物、如

刃劈朽木、如衡不爽錙銖、如絲紬繹不盡、當屬其九經中一絕」

- (48) 『潛邱劄記』卷五、與劉超宗文「初聞郝氏有九經也自爾公(張自烈)始、既聞于皇(杜濬)述其初受知大泌山人(李維楨)、事頗妙、每欲筆之書、未果也、其歷官最奇、始授給事中、即降外、凡三四處縣令、終南京中書舍人、此參考履歷及五十六家序而後得者」

- (49) 『四書釋地』宋學序「四書釋地一書、考索詳博、辨據明哲、毅然易朱子之所難、可謂卓識、其間如釋止齋、而證孟子行三年之喪、釋堦間、而證墓祭爲古禮、實可補先儒傳註所未及、然則是書豈可廢哉」同、羸「余嘗愛京山郝氏解孟子爲行三年之喪、但以誤認邑名、遂不合禮制、以知地理益宜究」

- (50) 李鄴嗣『臬堂文鈔』卷三、送萬充宗授經西陵序「諸賢所講、大略合之以三禮、廣之以註疏、參之以黃東發吳草廬郝京山諸先生書、而裁以己意、必使義通」

- (51) 『禮記偶箋』卷一、檀弓下「卒哭而諱」云々條、及び卷三、郊特牲「皮弁素服而祭」云々條。「如郝仲興選于經學」云々は『學禮質疑』卷二、御飲酒禮席次、に見える。

- (52) 姚際恆『詩經通論』(道光刊本)周貽徵序「吾人讀古人書、未嘗不竊有所疑、然重視古人、不敢排擊、非不敢也、不能也、……若姚氏者、眞善疑者也」

- (53) 『春秋通論』春秋論旨「郝仲興春秋解、甚平庸、非左一帙、亦淺陋無當」又『詩經通論』詩經論旨「郝仲興九經解、其中莫善于儀禮、莫不善于詩、蓋彼于詩、恪遵序說、寸尺不移、……其書令人一覽可擲、……其遵序之意、全在敵朱、予謂集傳驅之、仍使人遵序者此也、大抵遵集傳以敵序、固不可、遵序以敵集傳、亦終不得」

- (54) 春秋論旨「自有例之一字、而褒貶之說因以興焉、春秋據事直書、而善惡自見、不惟孔子原無褒貶之心、而春秋實亦無所容其褒貶也」又「……此皆由世人習而不察、失記春秋爲魯史、而別以春秋爲孔子之神異經、秘密藏故耳」又「春秋之有三傳久矣、而左傳尤如影之附形、學者頃刻不可離也、然予謂經有三傳、經之所以滋晦也、公穀之紕謬、世盡知之、

姑且無論、而左氏之謬罔不實、世或未盡知也、……近世季明德郝仲興輩、亦知闢左、然旋闢而旋據之、終不能出左之範圍、……傳不足以證經、安用傳爲、豈可舍經而從傳哉、退之束傳之言、蓋亦發憤有見乎此、然第言之、而未見有行之者、故予倣其意、以著此編」又「至于宋胡安國、亦妄自稱傳、其紕繆已極、世人稍具心目者、無不周知、又安用子辯爲」

- (55) 服部武「姚際恆著春秋通論に就いて」(『東方學報』東京第五冊續篇、一九三五) 參照。

- (56) 陳柱「姚際恆詩經通論述平」(『清儒學術討論集』第一集、一九三〇、商務印書館) 參照。

- (57) 『續禮記集說』自序「已在衛氏之後者、宋儒莫如黃東發、日鈔中諸經、皆本先儒、東發無特解也、元儒莫如吳草廬、……京山郝氏、居心難鄭、姑存其說、爲迂儒化拘墟之見、而不能除文史深刻之習、宋元以後、千喙雷同、得一半然自露頭角者、如空谷之足音覺然喜矣」又、卷首姓氏、姚際恆の條に「著九經通論、中有禮記通論、分上中下三帖、立義精嚴、大都爲執周禮以解禮者痛下鍼砭」と注し、最後に「已上諸家、有全書備錄者」と言ふ。

- (58) 同前、卷四五「姚氏際恆曰、中庸云、禮儀三百、威儀三千、皆言儀也、此云經禮三百、曲禮三千、似放其語、然亦失之、夫經禮者、五品之人倫盡之矣、安得有三百乎、自有此說、而後之解中庸者、又據此以禮儀爲經禮、威儀爲曲禮、誤之誤也」

- (59) 『四庫全書總目』禮類存目三、三禮合纂提要

- (60) 郝氏の三禮非經說を引くのは『古今釋疑』卷二、禮記の條。「議論前人長短、非也」云々は同書、凡例に引く。王弘撰の方氏評は『山志』二集、卷二、尙書の條に見える。

- (61) 『毛詩後箋』卷十一、車鄰に「承珙案、郝仲興引月令、以奄爲尹、內宮之事、無有不禁、此秦作法之弊、趙高所以專政也、……此亦因嚴說而附會秦事、以快其議論耳、……宋明人說經、往往借端發議、不獨此詩也」と言うが、郝氏『毛詩原解』にその様な言は見えない。また卷

二二、采録に引く郝說も『原解』とは全く異なる解釋をしている。そもそも胡氏は郝說を引用するに際し、『原解』の名を一度も言わず、最初から「郝氏以爲……」とか「郝仲輿曰」としている。これらは胡氏が『原解』を見ていれば考えられないことである。

(62) 『四庫全書總目』禮類二、李光坡、儀禮述注提要

(63) 曹氏『禮經校釋』自序

(64) 『漢學商兌』卷下「又考異說之興、……其後如黃震王柏等、則信之不及、疑所不當疑、不探本實、爲說粗疏、迄於楊慎郝敬李璫毛奇齡等、器識益浮淺、偏見顛倒、極口詆毀、徒欲自絕、惟顧亭林以忠信之質、濟之以博辨之學、又以有激於時、而務立說以矯敝、論近理實、而人始尊信之、雖不專主漢學、而抑揚太過、竟成禍胎、迨閻惠繼起、墮本勤末、置邇效除、而漢學考證、遂於義理之外、巍然別爲一宗主」

(65) 『存吾文彙』郝京山先生傳、余氏が戴震の著を好んだことは同書、戴東原先生事略、に見える。

(66) 郝敬『談經』(崇雅堂叢書本) 廿氏重刊談經序

(67) 『九經談』卷一

(68) 『談經』卷一「近世學易、主朱子本義、謂易專爲卜筮、其論八卦蓍策、準邵雍先天圖、牽強附合、及其垂於仲尼之旨、則曰此伏羲之易、非孔子之易也、惡、是何言與、易至孔子、尚謂未盡乎、舍易簡而趨隱怪、遠託太古、浮淫於伎方之家、是庖羲之許行、尼父之楊墨也、學者專主十翼、易道中天矣」

(69) 同前「漢魏以還、學者迷習訓詁、如九家者流、穿鑿迂僻、獨王輔嗣超然獨十翼之藩、而說者謂于象太疎、……程正叔易傳、大抵因王輔嗣之舊、廓而充之、於象數闕略、……微覺偏枯、朱元晦本義、直欲懸空說影、俟占者自合、究竟將易作卜筮之書、而其說愈隘矣、邵堯夫造爲先天方圖等圖、好事者詫爲新奇、……聖人作易、易簡開物、愚人不知、而小說誣世、唯恐人知、心術已冰炭矣、禮云、假鬼神時日卜筮疑衆者殺、學者反尊崇其說、甚矣人之好怪也」

(70) 同前「或曰、如子之說、蓍策可弗用乎、曰、易不由蓍策生、借蓍策以

占易耳、非易無以見造化、非蓍策無以見易、……後世之蓍非古也、從欲滅理、微福免禍、卜史矯飾附會、非天生神物、聖人作易之本意、故君子務民義、則筮勿可用、……善夫曲禮有言、卜筮者、聖王所以便民信日時、敬鬼神、畏法令、決嫌疑、定猶豫、如此而已者也、故古人不廢「又」卜筮者、易之小數也、八卦成而易道備、聖人因圖書作蓍策、以演卦合易、徵吉凶、定民志、勸善遏惡、神其道而設教耳、豈謂人事不修、祇憑龜策云乎、……故曰、君子居則觀其象而玩其辭、動則觀其變而玩其占、如是則无往非易、无往非占、故易不可須臾離、占不可一事廢也、若无策不用、非易之害也」

(71) 『周易正義』卷十八「君子欲明易之理、聖人之情、已見乎辭、凡身所居而理安者、不必易而皆易之序也、心所樂而玩索者、不必爻而皆爻之辭也、君子學易、非必求之易、……天地萬物、莫非象、莫非易、在神明之而已、……日用酬酢、莫非象、莫非占、在德行之而已」

(72) 『談經』卷一「朱元晦以易爲卜筮之書者、疑卦爻之辭皆占、而不知占皆象也、聖人本人事作易、易成而作筮以闡易、……易不自占、而倚卜筮、舍民義而近鬼神、豈聖人作易之意」

(73) 同前、卷二「古聖文辭深奧、精密無痕、如書與易、自是一種文字、孔書極力模倣、而音節句暢、俊彩莊嚴、已落近格」

(74) 同前「諸傳獨孟子近古、七篇中所引書、如太甲伊訓湯誓等語、質直而少逸響、正與二十八篇文字一律、足徵伏書是真、孔書是假、……孔書取引語填補、痕跡宛然」郝氏の考索は『尚書辨解』卷九、十に見える。

(75) 『尚書辨解』卷九、仲虺之語「佑賢輔德」以下六句についての語。

(76) 同前、大禹謨「先儒謂此十六字爲心學之要、似也、然自是三代以後語、在禮記中庸大學孟子及南宋理學諸書、則此語爲名理、在古神聖面授、則爲贅言、古人卽事是道、別無有道可傳者、……愚以言而辨其僞、非以言不善而詆其僞也」

(77) 郝敬『時習新知』卷六

(78) 『談經』卷二「二十八篇、眞足爲萬世國史之宗」とか「孔書諸篇、辭義皆浮泛、……轉移更換、皆可通用、古史典要、決無此病」など。

(79) 『談經』卷三「詩自文武成王、下至幽厲、十五國諸侯之事、正變俱載、

美刺并存、以爲萬世法戒、……東遷以後、朝廷無制作、國史無紀錄、善惡不彰、藏否混淆、五霸之事、無詩可觀、於是夫子乃作春秋、故孟子謂詩亡然後春秋作、千古知詩、無如孟子、朱元晦謂古序所記世代興衰、時政美刺、一切皆妄、然則詩豈無關世教者與」又「詩……與春秋相爲終始、幽厲以前、美刺在詩、平王以後、是非在春秋、春秋記諸侯之亂、詩紀諸侯治亂之跡、……凡詩之所存者、皆史之所遺也、」

(80) 同前「古序全體春秋之義、于凡美刺、各舉大綱、而不盡之義、寄於言外、當時作詩詳委、具在國史、今不可考已、毛公序說、有所受之、亦猶左傳於春秋、雖精旨未暢、而大略可據」

(81) 同前「朱子謂序無據而揣摩也、夫君子善善長、而惡惡短、就使無據、寧揣摩古人之似而入于善、無寧揣摩不似而入于惡也、……如木瓜爲感齊桓公作、青青子衿爲學校不修作、此何疑也、今不擬以報德之辭、學校之咏、而皆改從淫奔、豈惟瀆亂聖經、亦可謂好成古人之惡者矣」

(82) 同前「朱元晦詆小序、世代名氏皆爲妄語、凡序云美某人、刺某事、必責詩中有某名某事爲徵、不然、即斥爲鑿空、……作詩如此、但可謂記事文字、淺率甚矣」

(83) 『孟子說解』卷九「朱子云、以意逆志、是將自家意思前去迎候詩人之志、至否遲速、不敢自必、而聽于彼、庶乎得之、不然則涉于穿鑿、未免鄧書燕說之謂、(『四書大全』引朱子說、『朱子語類』卷五八では後半部が異なる) 按此說似而實非、……蓋詩言與他經略異、而說詩與說他經殊、他經辭志相合、詩辭往往不似志、他經不得志、執辭可會、詩必先得其志、而後可諷其辭、志者作詩之本也、毛詩古序、本三百篇作者之志、……孔子云、詩三百、一言以蔽之、曰思無邪、思即意、即志也、變風變雅、辭有近于邪者、而志皆正、苟以意逆志、……即桑中溱洧亦正也、……蓋心無古今、志在作者、而意在後人、由百世下仰週百世上、曰逆、非謂聽彼自至也、有心曰意、非謂不敢自必也、……故詩不在文辭、而在意與志相通、韓嬰作外傳、博採古今事變、廣譬曲喻、正是古人不以辭、以意逆志之法」

(84) 『談經』卷四「春秋、魯史之提綱也、仲尼憂五霸、借魯史標義、其所難言與欲言之情、仍具舊史、舊史亡、後儒揣摩、而聖意遂晦、(又云

「若使舊史在、因目求綱、是非了然、何紛然覆射之有」) 左氏猶及見舊史、嘗最其事、而不達其義、開附會之端、公穀因左爲短長、而後儒益加穿鑿、春秋遂不可讀矣」(この條、和刻本は行款を合わせるため字句を改竄している。注(85)も同じ。) 又「左傳……愚嘗摘取其誣、別爲非左、以俟後之君子參焉、至於公穀、疏解齒矣、而公羊尤甚、胡傳爲宋經延作、亦胡氏之春秋耳、皆未可據也」

(85) 同前「六經之文、惟春秋最爲明顯、所書皆五霸諸侯大夫盟會戰伐、開卷知其爲亂蹟、而世儒以爲隱諱之文、何與、……夫春秋無深刻隱語、無種種凡例、不以文字爲褒貶、不以官爵名氏爲貴賤、……今欲讀春秋、勿主諸傳先入一字、但平心觀理、聖人之情自見」

(86) 同前「世儒不知春秋、始于視仲尼太高、而疑仲尼太深也、夫聖人立經垂訓、將使愚不肖共曉焉、豈其竄端匿跡、微天下後世以所不知乎、使天下後世有所不知、亦奚貴爲經也、……是非之心、人皆有之、聖人與人同耳、今不求春秋于人心之是非、而求于諸傳之凡例、舍的然可據之心不信、而謂聖人有不見之隱、亦大惑矣」

(87) 以上、朱子の春秋説は皆『朱子語類』卷八三による。

(88) 『談經』卷四「春秋有是非、而未嘗是非、……天理人情之極、自無所取而不當、無所折而不中、春秋據理正辭、以待天下後世人取裁、蓋萬裁而萬合、左得之而爲左、合也、公穀得之而爲公穀、合也、未嘗褒貶而謂之褒貶焉、亦合也、……此所以爲春秋也、非聖人不能作也」

(89) 郝敬『春秋非左』自序

(90) 『談經』卷五「世儒謂禮經未全亡、而樂經亡矣、此市兒語也、夫禮樂非二物也、禮樂偕亡、天下後世、何緣復得見禮樂哉、今之禮樂、由古之禮樂、非自天降、非從地出也、皆聖人之教也、故曰、禮云禮云、玉帛云云哉、樂云樂云、鍾鼓云云哉、世儒惟以禮樂爲玉帛鍾鼓、求其數而不詳、故云禮樂亡、至欲引儀禮周禮爲經、屈記爲傳、夫記爲傳猶可、而周禮儀禮可以爲經乎、萬世常行之謂經、二禮之不行於天下後世、今

十且九矣、二禮詳于器、而記詳于義、義可兼器、器不可兼義、如以義耳、寧獨記乎、雖易詩書春秋、何經無禮樂、四十九篇、大經小曲、何器之不備乎、器者隨時變通、而義者百世不易」

- (91) 同前「先儒推周禮儀禮爲經、欲割記爲傳、夫三書皆非古之完璧、周禮尤多揣摩、難以亂世陰謀富強之術、儀禮枝葉繁瑣、未甚切日用、惟此書多名理、……故三禮當以記爲政」又「繁文末節、聖人所以教人斯須不去者、不專在此、……若夫論語鄉黨篇所記、皆聖人從心不踰之矩、周旋自中、非古有陳迹、依倣爲之也、當世人見謂聖人一步一趨、皆有格局、……以禮爲格套、聖人習而知之、豈達禮之本者哉」又注(165)參照。

- (92) 同前、卷七「此書……其道尙鬼、凡名法必先鬼神、大宗伯掌禮、鬼事強半、……甚達民義之訓、……善讀周禮者、以周禮讀之、不必問周公也」

- (93) 同前「周禮……詳觀其布置經營、全似管子內政、蓋其學雖宗聖人、而難以刑名功利、焉可以誣周公也」又「是書之作、經緯禮樂名物、綱紀治教、察其施爲次第、實根本五德始終之意、學術源委、可得而窺矣」

- (94) 同前、卷六「儀禮作于衰世、故其儀文雖詳、而大綱不清、……如燕禮稱君爲公、是諸侯之禮也、諸侯稱公、已爲僭矣、而其臣又有稱諸公、位在卿大夫上者、惟天子有三公、諸侯之臣、貴無加于卿而稱公、是亂天子也、……周衰禮廢、諸侯強梁、大夫士無等、作者承襲其訛、非盡先聖之舊可知也」

- (95) 同前「讀禮切忌附合、……但據本文解釋」

- (96) 『周禮完解』卷一

- (97) 『談經』卷八「大學中庸是禮書根蒂、離禮孤行、則有偏上之病、孟子譚性命、距楊墨、以道爲己任、未免小立崖岸」

- (98) 同前「夫子刪正六籍、學者尙未識要領、論語一書、則與羣賢直指盡言、爲六經之菁華、倫物之軌範、名教之宗印、士欲希聖、未有能舍此者矣」又「道以聖人爲心、列聖以孔子爲心、六經以論語爲心、論語是孔子精神所寄、……論語熟、則六經之言、迎刃解矣」

- (99) 『小倉山房文集』卷十五、答李穆堂先生問三禮書「夫三代遠矣、今之徵文大義、幸不絕如綫者、賴有孔子、孔子之言又樸矣、今之可信者、賴有論語、引孔子爲斷、而三代之禮定、引論語爲斷、而孔子之言定」

- (100) 同前、卷二四、論語解

- (101) これは何も郝敬に限ったことではなく、儒者であれば大なり小なり全てそうであると言えるだろう。ただ郝氏の場合、經中の經たる論語において、というよりむしろ論語においてこそ、そのことがあからさまに現れているのである。例えば先進、子路曾皙冉有公西華侍坐章につき、「道貴經世、故夫子問知爾何以、正欲觀其致用也、若以曾點爲優、以三子爲劣、則不當發此問、問在知爾、對在不知、與聖意相違、適觸莫我知之懷、……此所以喟然大息耳、亦窮居之常也、何足歎羨」又「曾點……世儒(集注)遂稱其胸次悠然、與天地同流、視三子規模於事爲之末者不同、經術不明、故作此解、悅其同己、相爲標榜耳、非聖人陶鑄四子之本意」(『四書攝提』卷三)と言い、「論語詳解」卷十一もほぼ同様のことを述べるなど。

- (102) 『談經』卷九「若孟子者、尼父之適嗣、聖之繼者也、豈但如世儒所云大賢亞聖之次而已哉」又「孟子學本中庸、直指心性、爲後世理學嚆矢、當其時、百家簞鼓、六經榛蕪、欲正人心、不得不明示之的、及孟子而後、六經尊嚴、大道廓如、盤錯既解、則當善刀而藏之、以嘿識于無言、日月出矣、而行猶秉燭、理學諸儒、所以偏執語上、與世不入、非獨世人之咎也」又注(97)參照。

- (103) 同前「七篇大旨、不過人倫日用孝弟言行之間、初無奇僻之譚、此孔氏之正脈、中庸之的旨也、宋程朱諸子、表章而誦法之、使後學知指南、其功比于孟子之于孔、亦天所以報孟子者與」又「魯男子絕不似柳下惠、是善學柳下惠者也、孟子絕不似仲尼、是善學仲尼者也、凡善學者不求其似」

- (104) 陸容『菽園雜記』卷十五(一九八五年中華書局排印本一八一頁)、顧炎武『日知錄』卷一、朱子周易本義條參照。

- (105) 『居業錄』(正誼堂本卷八)「朱子謂易爲卜筮而作、恐不然、易是摸寫

天地間造化、河出圖、聖人則之、是則其陰陽奇偶之數、河圖亦因卜筮而出乎」又「自程子作傳、多歸於人事、而天道著明、易道至此無餘蘊矣」又『大學衍義補』卷七三「臣按、易之爲易、有理有數、言理者宗程頤、言數者宗邵雍、……明理者雖不知數、自能避凶而從吉、學數者儼不明理、必至舍人而言天、……今邵學無傳、不若以理言易、則日用常行、無往非易矣」

(106) 朱彝尊編『經義考』卷五十、朱氏經易經精蘊「經自序曰、……宋儒以周禮言太卜掌三易、故專作卜筮之書、歷詆大聖理義之言、不少假借、愚於此大懼、深求其病、……宋儒又謂有伏羲之易、有文王之易、有孔子之易、愚謂……孔子因先天卦而發己之蘊者、即發伏羲之蘊也、因後天卦而發己之蘊者、即發文王之蘊也、豈復更有孔子之易哉、……自知得罪於先儒、取譏當世、獨賴聖人爲之依歸、用以自解云」又「都穆序曰、客有問穆者曰、易有卜筮之道乎、穆曰、然、主卜筮而作乎、曰、否、……是則引愚翊弱之微意耳、……穆也因本義以發身際時、而忝在位、曷敢妄爲異同、第以義理大閑、不容終嘿」又「邵寶序曰、……本義無心於晦道、精蘊豈有心於矯弊哉、一念所主、而得失因之、紫陽有知、必將感其救正之功也、君曰有罪、此豈然哉」

(107) 『明儒學案』卷四八、崔銑小傳、及び『四庫全書總目』易類五、讀易餘言提要、王重民『中國善本書提要』によれば、この書には嘉靖十九年の自序があるという。

(108) 『經義考』卷五三引季本圖文餘辨序、及び『四庫全書總目』易類存目一、季本易學四同提要

(109) 『升菴全集』卷四一、希夷易圖、易圖考證、『續記』卷上、六經、河圖洛書、先天圖、『震川先生集』(一九八一、上海古籍出版社) 卷一、易圖論

(110) 陳振孫『直齋書錄解題』卷二、趙汝談南塘書說、『書纂言』目錄の吳氏識語

(111) 『尚書古文疏證』卷八、及び張心激『僞書通考』(一九五七年修訂本、上海商務印書館) 引『井觀瑣言』

(112) 『尚書考異』朱琳跋(道光刊本、浙局本附)

(113) 『震川先生集』卷一、尚書敘錄

(114) 『焦氏筆乘』卷一、尚書古文、同續集卷三、尚書敘錄、尚書古文、

『千年眼』卷六、尚書古文今文辨

(115) 『經義考』七四、古文尚書の條朱氏案語に「古文尚書……至明梅氏之讀書譜、羅氏之尚書是正、則排擊亦多術矣」と云う。この書は羅敦仁の撰ということだが、毛奇齡『古文尚書冤詞』卷一に「羅諭義是正一編」とあり、卷七に「至明崇禎末、有羅敦仁諭義父子偽造今文尚書古本」云々とあるに據れば、少なくとも父子合撰の著と見た方がよい様である。又毛氏同書卷一に「崇禎十六年、國子助教鄭鏞疏請分今文古文尚書、而專以今文取士爲言、會京師戒嚴、不及報」と云う。

(116) 『大學衍義補』卷七四

(117) 『田叔禾小集』卷十、詩序

(118) 『四友齋叢說』卷一「……孔門說詩大率類此、亦何嘗泥於文句耶、荀卿子之言善學者、必曰通倫類、蓋引伸觸類維人所共、漢人說經蓋有師授、故韓嬰作詩外傳、正此意也、……夫不能引而伸、觸類而長、亦何取於讀經哉」又「詩小序、世以爲子夏作、今雖無所考、……想漢晉以來相傳如此、……縱不出於子夏、而爲漢儒所作、然漢儒去聖人未遠、諸儒之授受有緒、與後之去聖人千五百年、況當絕學之後者又自有別、故詩旨必當以小序爲據」又卷三「漢人說經皆有師法、不泥文字、蓋於言句之外自出意見、而終不失本旨、世之所行、如焦贛易林、孔安國(?) 尚書大傳、韓嬰詩外傳、大戴禮、是經之別傳、而皆可與並行者也、較之後世、因文立義、泥而不通者、何啻天壤」又「太祖時、士子經義皆用註疏、而參以程朱傳註、成祖既修五經四書大全之後、遂悉去漢儒之說、而專以程朱傳註爲主、夫漢儒去聖人未遠、學有專經、其傳授豈無所據、況聖人之言廣大淵微、豈後世之人單辭片語之所能盡、故不若但訓詁其辭而由人體認、……自程朱之說出、將聖人之言死死說定、學者但據此略加敷演、湊成八股、便取科第、而不知孔孟之書爲何物矣」

(119) 『焦氏筆乘續集』卷一、讀論語(其二八)

(120) 『中說』天地篇「子曰、蓋九師興而易道微、三傳作而春秋散」

(121) 『經義考』卷二〇一

(122) 同前、卷二〇二引高氏自序

(123) 陸氏の書とは『春秋集傳纂例』。その刊行年は『經義考』卷一七六、春秋辨疑の華察後序による。『辨疑』と『纂例』は合刻されたもので、今でも傳本がある。(『中國古籍善本書目』)この嘉靖本は覆宋慶曆本といわれる(『鐵琴銅劍樓書目』など)が、慶曆本の後にも延祐六年頃の刊本(『元史』仁宗紀三、『平津館鑒藏書籍記』)に著録される一本がこれか)があり、よって約二百二十年を隔てての刊行となる。

(124) 『經義考』卷二〇三、春秋鉞胡編條載袁氏自序、『焦氏筆乘』卷三、玉川子、錢謙益と王鳴盛の言は各々『初學集』八三、跋季氏春秋私考、『蛾術編』卷七、廢傳說經、に見える。

(125) 『經義考』卷二〇〇、春秋正傳條載湛氏自序「春秋者聖人之心也、聖人之心存乎義、聖人之義存乎事、……夫春秋者魯史之文也、……義取於聖人之心、事詳乎魯史之文、……惜也魯史之文、世遠而久湮、左氏之傳、事實而未純、……是故治春秋者、不必泥之於經、而考之於事、不必鑿之於文、而求之於心、事得而後、聖人之心春秋之義可得矣」嘉靖十一年というのは『中國善本書提要』による。

(126) 同前、卷二〇一、春秋私考條載唐順之序

(127) 同前、卷二〇二、唐氏左氏始末條載唐一庵序、又徐氏春秋億條載自序、『四庫全書總目』春秋類存目一、唐氏春秋讀意提要、又王氏春秋說提要

(128) これらについては張心激『僞書通考』を見られたい。季本の説は『四庫全書總目』禮類存目一、季氏讀禮疑圖提要を参照。

(129) 『胡宏集』(一九八七、中華書局)一四二頁、與彪德美

(130) 『傳習錄』卷中、答顧東橋書(答人論學書)

(131) 『王文成公全書』卷七、稽山書院尊經閣記

(132) 『談經』卷八「洪荒以來、道術雜、而悠謬荒怪之譚、不可勝數、即詩

書所載、若禮記卜筮之類、雖文武周公、已極信從、至仲尼立教、一以民義爲主、……若夫怪力亂神則不語、命與仁則罕言、……中庸易簡、可知可能、所以範圍曲成、爲斯文之宗範也」

(133) 同前、卷五「鬼神者、造化之靈、人物之命、大而天地山川、小而昆蟲草木、凡有生氣、不離鬼神、人者鬼神之會、……洪荒之初、混沌未鑿、二氣苞孕、人物初生、鬼神道隆、叔季元始剖散、如日既中、幽曖全消、陽驕陰微、鬼道日遠、人事日益、是以殷人尙鬼、而周人尙文、世運自然也、孔子贊易作十翼、不言卜筮而言義理、以開物成務、立人之道爲本、故曰務民之義、敬鬼神而遠之、……蓋天之有帝、以人事天、其道不得不爾、如鳥能祭、則必以鳥、獸能祭、則必以獸、各因其所固然、爲報本反始、非天果有帝如人也」

(134) 『四書攝提』卷七「上帝非天甚明、大氏天者蒼蒼元氣、元神之統、非人物之倫、但以人祀之、卽用人之道、人道尊莫如帝、故以帝尊天、其實天非帝」又『時習新知』卷五「三才各以道立、聖人所修者人道也、……天有陰陽、地有剛柔、非人知力所能盡也、聖人神明、盡其所爲人耳」

(135) 伊川の語は『易傳』乾卦、及び『遺書』卷二上(一九八一年中華書局本二八八頁)に見える。朱子はこれを『詩集傳』正月、及び『近思錄』卷一に引く。また禮運の「鬼神之會」一段は陳澧『禮記集說』に「石梁王氏曰、此語最粹」と云う。

(136) 『時習新知』卷四「命在事前、則事難展、及乎事盡、亦可造命、天在人前、人不能違、及乎人盡、亦可回天」

(137) 同前、卷五「三才各以道立、聖人所修者人道也、天地間弘道惟人、人弘道惟心、天下無心外之道、人心與大虛通、立天下之大本、行天下之達道、皆人心也、易曰、立人之道、曰仁與義、仁義皆心也、」

(138) 『談經』卷一「大極者人心之象也、……人者天地之心、人心神明、法象斯顯、人心死、則造化不可見、八卦不成、故中天地而立極者人也、……易有大極、人心之謂也」

(139) 『時習新知』卷四「性善原無理氣之分、性之初、理固善也、氣亦無不

善、凡不善者、由善而變也、……子云、性相近也、習相遠也、習乃不善、非別有理義之性善、而又有氣質之性不善也、……氣雜則理亦雜矣、豈有氣不善、而理又能善者乎、故養氣即養心、集義即養氣、氣與理無二、性合理與氣者也、天地之性、與人物之性不同、而理氣不離則一也、非必善者皆屬理、不善者皆屬氣也、人物初生、理氣皆善、成性之後、習于善則善、習于惡則惡、易曰、繼之者善、成之者性、此性善不易之定論也、子曰、性相近、習相遠、此性有善有不善之定論也」

- (140) 同前「從來不分理氣、……有二名、無兩體、易有太極、合理與氣、渾淪而爲言者也、太極者二氣全體、即未分之陰陽、陰陽即已分之太極、一也、宇宙開渾是氣、而理就氣上會出、謂氣生形則可、謂理生氣必不可、形氣有先後、理氣無先後也、……氣之可見者、即理之可見也、氣通有無、即理之一貫也」朱子の言は『朱子語類』卷五に見える。

- (141) 同前、卷一「人倫庶物、循規蹈矩、隨時隨處、皆未發之中、……已發之和、即是未發之中、更無兩途、所以六經之教不越日用人倫」又卷三「聖學只就用上顯體、凡用皆體、所以著實」

- (142) 同前、卷五「道不在未發、而在已發、天下之達道五、所以行之者三、行處即道、用處見中」

- (143) 『四書攝提』卷二「天地無欲、何以生萬物、聖人無欲、何以愛萬民、欲者仁愛之本、好生之心、造民之原也、滅欲求理、則佛氏之空寂耳、……欲以天下、欲皆理矣」又『時習新知』卷三「氣所以適于正、即所以適于邪、性所以動于理、即所以動于欲、凡一即兩、……故天理人欲、同出異用」

- (144) 胡宏の言は朱子等『知言疑義』（『胡宏集』附録）に見える。王夫之の言は『讀四書大全說』卷八（一九七五年中華書局本五一九頁）に見える。この胡氏の言は、もし「同行異情」だけなら、朱子もこれを『孟子集注』（梁惠王下）に引いており、何ら問題ではないと言える。ただ朱子から見れば、「同體異用」と言うが如き、天理と人欲の相容れぬ對立を曖昧にしかねず、絶対に賛成できないのである。

- (145) 『四書攝提』卷九「天下無心外之學、學問之道無他、求其放心而已、

知求放心、一切完具、於已取之、考其善不善、惟心而已」

- (146) 『時習新知』卷三「道者日用尋常而已、……人自忘道、道何曾離人、但心在、即道與人爲一」又卷二「心不收捨、亦只管在、……自是我底心、在與不在、秘地裏有個消息、只管放寬、他自然常在」

- (147) 『四書攝提』卷五「知者心之虛靈、明德之本體也、無時不明、但情遂境遷則昏、知止者明德自知也、心不遂境遷則止、放而不求、則迷而不返、靈知一照、放心即收」この點は中庸の「誠」についても言える。即ち同書卷八に「誠不可有心求、……聖人與愚不肖同也、故曰、闢然而日章、又曰、焉有所倚、皆誠之自然也」というのがこれ。黃宗羲の批判は『明儒學案』卷五五、郝敬小傳に見える。

- (148) 同前、卷八附録「愚謂神化性命上事、著不得許大功力、心者神化性命之管、心上功夫、把定不得、既知得、只可溫存默識涵泳、徐徐向事物上體貼、秘求渾合、乃有實地、所以爲下學而上達也、若不力行實踐、只向心上往來模擬、如佛家明心見性、空虛寂滅、而鮮實用、理學家正心誠意、枉費商量搬弄、而少成功、聖教惟入孝出弟、謹言慎行、執事敬、與人忠、視聽言動勿非禮而已」

- (149) 『時習新知』卷二「子云、學不思則罔、思不學則殆、所重在學、若世儒所講者、心也、意也、命也、性也、……此光景耳、興趣耳、氣象耳、憑虛揣摩、可心會而不可言傳、故但可謂思、不可爲學、所以大學明德不外事物、有本末終始、中庸性命、不越平常、……性與天道、原不可得而聞、何講之有」

- (150) 同前、卷二「聖人言敬、儒者亦言敬、聖人言敬、在執事修己與人上檢押、儒者言敬、在靜坐操心、主一無適、向念頭上搬弄、枉費精神、畢竟無實、曾子一生用力於容貌辭氣、容體端莊、言語忠信、便是修己以敬、心不操而自存矣」又「先儒謂心無不敬、則四體自然收斂、言主敬專在內也、余以爲四體收斂、心自然無不敬、……學者須就日用事物上體勘、以求自得、……離却事物、無處有道理」又『四書攝提』卷三「恭敬兩字、一義而有內外之辨、先儒謂敬者主一無適、以內言也、……敬不可見、而恭可見、……言恭則敬包其中、言敬而恭或未篤、篤恭

斯篤敬矣」朱子の恭敬解は『論語集注』子路、樊遲問仁章に見える。

- (151) 『時習新知』卷四「宋儒設許多教門、主靜持敬、操存省察、致知窮理、大端專于内、而疎于外、舉其體而遺其用、自謂理學、到至處、只完得自己、於世道無濟」

- (152) 『論語集注』陽貨、性相近也章、及び衛靈公、有教無類章、參照。

- (153) 『讀四書大全說』卷八（中華書局本五九一七〇頁）

- (154) 『時習新知』卷四「赤子無知、所以能爲大人者、全仗學問、赤子之心、自是忠信、然未嘗學問、任率自便、則近於禽獸、故禽獸亦有忠信、人未可徒恃忠信耳、惟學爲要」

- (155) 『四書攝提』卷三「恆人之情、往往妬人之善、稱人之惡、故荀卿謂人性爲惡、孟子獨謂人性善、大舜隱惡而揚善、夫子惡稱人之惡者、正是成人美、不成人惡之意、謂人性善、贊助天下後世多少爲善之人、謂人性惡、懲懣天下後世多少爲不善之人、此君子小人、用心異也」

- (156) 同前「道莫要於禮樂、故曰、文之以禮樂、可以爲成人矣、（論語）上篇首學、下篇首禮樂、禮樂即學、夫子……設科教吾黨、以德行言語政事文學、皆禮樂之實也」

- (157) 同前「聖人禮樂即道、四科即學、……分理氣爲二、舍德行言語政事文學、別求主靜窮理、豈下學而上達之本教」又「成人全在文之以禮樂、……材具不論多少、但能文之以禮樂、皆可以爲成人、」

- (158) 『時習新知』卷二「但行好事、莫問心田、苟實落爲善、即是君子、……整日說心說意、總是畫餅」

- (159) 『聖學問答』卷上

- (160) 『四書攝提』卷三「聖人罕言利、而爲政先足食、不學軍旅、而爲政務足兵、道貴經濟實用、非執理而關于事也、信者民所固有、不待上足、其或罔信、貧窮患難所迫、喪其恆性耳」又卷四「上即在下裡、達即在學裡、知即在行裡、心即在事裡、……聖賢即在帝王裡、道德即在事功裡」

- (161) 同前、卷四「小道、如農圃醫卜之屬不足論、至如道家、烹煉採取、可以養生、佛氏觀空息想、可以養性、然止于自爲、如霸功刑名、與世干

涉、非大人明德親民、盡人盡物之遠猷、亦小道也」

- (162) 同前、卷二「四教本一貫、讀書是文、實踐是行、文行合即忠信、主忠信則文行皆實矣、雅言即四教也、詩書文也、禮行也、執即忠信也、……學不外文行、文而不行、總成浮華、便是不忠信、忠信以宰文行也」

- (163) 『時習新知』卷六「道者自然、所謂生而知之也、人行道、所謂學而知之也、凡學未有所依倣憑藉、而耽空守寂、澄心默坐、謂之學者也、故曰博學、曰多學、曰學文、曰學古、……今反而曰道學、曰理學、既謂之道、無待於學、既謂之理、何事於學、此浮屠氏所謂無學也、……子云、博學於文、顏子自謂夫子博我以文、四科曰文學、弟子餘力則學文、凡學依于文、文不足以盡學、而道載於文、未有離文爲學者也」

- (164) 『談經』卷三「六經所爲重、以道非以辭也、世多良史、而春秋爲宗、非春秋能富於史漢也、世多騷雅、而三百篇爲宗、非三百篇能攻于屈宋也、則其所重可知也」

- (165) 同前、卷七「禮在天地間、惟三惟五、父子君臣夫婦、唐虞氏所謂三也、益以昆弟朋友、仲尼所謂五也、五者天下古今常行不易、所謂大經也」

- (166) 同前、卷四「春秋無例、但據史所記之事、有慨於心者、提而書之、公道難掩、是非自見、……夫古今雖隔、聖凡同心、善者必可喜、惡者必可惡、……不必問例也」

- (167) 同前、卷五「鄭康成解禮多穿鑿、而俗士詬爲辯博、小有異同、則云學問未到康成地、焉敢高聲議漢儒、夫議論前人長短非也、議論道理經術何傷、道理經術、非前人之私物也、……必若世儒謂學問不及鄭、則一切朦朧、不敢聲說、承迷習醉、何時而已」

- (168) 同前、卷二「孔書與二十八篇、良苦較然、豈千餘年來無識者、蓋以呂易翼、久假不歸、而依附聖經、攻之則有投鼠之忌、……是以姑息、養其蠱賊也」

- (169) 同前、卷七「作是書（周禮）者、蓋周衰好古之士、……亦鐵中之錚錚者矣、蓋其去古未甚遠、而先王規制遺文猶有存者、今學士欲考古、舍此何適、雖未即眞、聊喜其猶似耳」

- (170) 同前「大抵禮教不明、一壞于聖遠經殘、百家補葺、淆亂而失真、再壞

于鄭玄輩好信寡識、附合以求同、三壞于近代迂儒、妄生疑惑、紛更以亂舊、士非超然玄覽、烏能自得師乎」又「朱元晦……晚議變置三禮、割記以附經、未果、而世儒承旨、鹵莽磔裂、毀前人之舊章、違作者之初志、譬如補器、始猶微蠱、今且支離破碎、愈不足觀矣、昔人所謂可長大患者也」

(171) 『朱子語類』卷七九

(172) 『晦庵先生朱公文集』卷六六、孝經刊誤

(173) 『戴東原集』卷九、與是仲明論學書

(174) 龔自珍『龔自珍全集』(一九七五、上海人民出版社、一四七—九頁) 工部尚書高郵王文簡公墓誌銘

(175) 同前、附錄、王壽同、擬復龔定齋書

(176) 池田秀三「訓詁の虛と實」(『中國思想史研究』第四號、一九八一) 參照。

(177) 『漢學商兌』卷中之下

(178) 『廿二史考異』自序(『潛研堂文集』卷一四)

(179) 『亭林文集』卷三、與施愚山書、これを「經學即理學」と要約したのは全祖望『鮚埼亭集』卷十二、亭林先生神道表。また全氏の要約を顧氏の本意に非ずとするのは侯外廬『中國早期啓蒙思想史』二〇六頁。

(180) 『亭林文集』卷四、答李子德書

(181) 同前、卷三、與友人論學書「竊歎夫百餘年以來之爲學者、往往言心性、而茫乎不得其解也、命與仁、夫子之所罕言也、性與天道、子貢之所未得聞也、性命之理、著之易傳、未嘗數以語人、……今之君子……舍多學而識、以求一貫之方、置四海之困窮不言、而終日講危微精一之說、……是故性也、命也、天也、夫子之所罕言、而今之君子之所恆言也、出處去就、辭受取與之辨、孔子孟子之所恆言、而今之君子所罕言也、……愚所謂聖人之道者如之何、曰博學於文、曰行己有恥」

(182) 同前、卷四、與人書二「聖人所聞所見、無非易也、若曰掃除聞見、并心學易、是易在聞見之外也、六十四卦三百八十四爻、皆所以告人行事……者也」又「日知錄」卷七、夫子之言性與天道「今人但以繫辭爲夫

子言性與天道之書、愚嘗三復其文、如鳴鶴在陰七爻、……履德之基也九卦、所以教人學易者、無不在於言行之閒矣」

(183) 『日知錄』卷十八、內典「古之聖人所以教人之說、其行在孝弟忠信、其職在灑掃應對進退、其文在詩書禮易春秋、其用之身、在出處去就交際、其論之天下、在政令教化刑罰、雖其和順積中、而英華發外、亦有體用之分、然並無用心於內之說」

(184) 同前、卷七、行吾敬故謂之內也「先王治天下之具、五典五禮、五服五刑、其出乎身而加乎民者、莫不本之於心、以爲之裁制、親親之殺、尊賢之等、禮所生也、故孟子答公都子言義、而舉酌鄉人敬尸二事、皆禮之用也、而莫非義之所宜、自此道不明、而二氏空虛之教、至於提提仁義、絕滅禮樂、從此起矣、自宋以下、一二賢智之徒、病漢人訓詁之學得其粗迹、務矯之以歸於內、而達道達德九經三重之事、置之不論、此眞所謂告子未嘗知義者也、其不流於異端而害吾道者幾希」

(185) 『戴東原集』卷十一、題惠定字先生授經圖

(186) 『日知錄』卷二五、巫咸「古之聖人、或上而爲君、或下而爲相、其知周乎萬物、而道濟天下、固非後人之所能測也」

(187) 『程子遺書』卷二五(中華書局本三一九頁)「學也者、使人求於內也、不求於內而求於外、非聖人之學也、何謂不求於內而求於外、以文爲主者是也、學也者、使人求於本也、不求於本而求於末、非聖人之學也、何謂不求於本而求於末、考詳略、採異同者是也、是二者皆無益於身、君子弗學」

(188) 『二曲集』卷十六、答顧寧人先生(第三書)、また同卷、答友求批文選をも參照。

(189) 『田間文集』卷四、與徐公肅

(190) 『曉庵文集』卷二、答潘次耕

(191) 張爾岐『蒿庵文集』李煥章序

(192) 同前、卷一、答顧亭林書「自有識來、於六經亦嘗稍涉其流矣、見諸儒先之言經者、後先繼出、注疏之典核、程朱之深醇、大全蒙引之語詳而擇精、似已各極其至、……私謂士生今日、欲倡正學於天下、似不必多

- 所著述、正當以篤志力行爲先務耳、不識高明以爲何如、論學書粹然儒者之言、特拈博學行已二事、以爲學鵠、確當不易、眞足砭好高無實之病、行己有恥一語、更覺切至、學之眞僞、祇以行己爲斷、行己果有恥也、博學固以考辨得失、卽言心言性、亦非究語、行己未必果有恥也、言心言性、固恍惚無據、卽博學亦未免玩物喪志之失、此愚見所以於一語中、更服此語之有神世教也、弟老矣、於博學已無及、敢不益勵其恥以終餘年乎、……性命之理……如謂於學人分上了無交涉、是將格盡天下之理、而反遺身以內之理也、恐其知有所未至、則行亦有所未盡」
- (193) 『日知錄』卷十九、修辭「典謨文象、此二帝三王之言也、論語孝經、此夫子之言也、文章在是、性與天道亦不外乎是、故曰有德者必有言、……後之君子、於下學之初、卽談性道、乃以文章爲小技、而不必用力、然則夫子不曰其旨遠、其辭文乎、不曰言之無文、行而不遠乎」又「楊用修曰、文、道也、……語錄出、而文與道判矣」
- (194) 『程子遺書』卷十八（中華書局本二二九頁）或いは『近思錄』卷二
- (195) 『程子遺書』卷二五（中華書局本三一七頁）又『朱子語類』十七「大凡道理皆是我自有之物、非從外得、所謂知者、便只是知得我底道理、非是以我之知去知彼道理也」
- (196) 『日知錄』卷七、求其放心「學問之道無他、求其放心而已矣、……孟子之意、蓋曰能求放心、然後可以學問、使奕秋誨二人奕、其一人專心致志、惟奕秋之爲聽、一人雖聽之、一心以爲有鴻鵠將至、思援弓繳而射之、雖與之俱學、弗若之矣、此放心而不知求者也、然但知求放心、而未嘗窮中野之方、悉雁行之勢、亦必不能從事於奕」
- (197) 『亭林餘集』與潘次耕札、又『日知錄』卷十九、文須有益於天下
- (198) 『朱子語類』卷十「讀書已是第二義、蓋人生道理合下完具、所以要讀書者、蓋是未曾經歷見許多、聖人是經歷見得許多、所以寫在冊上與人看、而今讀書、只是要見得許多道理、及理會得了、又皆是自家合下元有底、不是外面旋添得來」『偏石之論』云々は『漢學商兌』卷上の語。
- (199) 『日知錄』卷十四、嘉靖更定從祀的集釋にも引かれてゐる。
- 『薛文清公全集』（明刊五三卷本）卷四九、閻禹錫撰行狀「若於性大本大源無所見、而使馳騁乎辭章之工、著述之富、以爲道學、則司馬遷劉向之博極群書、賢於曾參之一唯、……蓋天下無性外之物、而性無不在、舍性而論道、有何道之可論、舍性而著書、又何書之可著乎、世謂先生著述少者、豈足知先生之志哉」
- (200) 『亭林文集』卷二、左傳杜解補正序
- (201) 同前、音學五書後序、又『蔣山傭殘稿』卷三、復湯荆峴書
- (202) 『晦庵先生朱文公文集』卷五〇、答楊元範「字畫音韻、是經中淺事、故先儒得其大者、多不留意、然不知此等處不理會、却枉費了無限辭說、牽補而卒不得其本義、亦甚害事也、……獨恨早衰、無精力整頓得耳」
- (203) 『亭林文集』與六、與楊雪臣、又『日知錄』潘未序
- (204) 『日知錄』卷二、殷紂之所以亡
- (205) 同前、卷二二、郡縣、又卷十三、秦紀會稽山刻石、及びこの條の集釋、黃汝成の案語
- (206) 同前、卷十三、除貪、又『資治通鑑』卷一、司馬光の論については田中謙二『資治通鑑』（『中國文明選』第一卷、一九七四、朝日新聞社）を參照。
- (207) 『亭林文集』卷一、生員論上
- (208) 『日知錄』卷三、言私其縱「人之有私、固情之所不能免矣、故先王弗爲之禁、非惟不禁、且從而恤之、……合天下之私、以成天下之公、此所以爲王政也、……世之君子、必曰有公而無私、此後代之美言、非先王之至訓矣」
- (209) 同前、卷六、庶民安故財用足
- (210) 同前、卷十八、心學「『黃氏日鈔』卷五」『愚案心不待傳也、流行天地間、貫徹古今、而無不同者理也、理具於吾心、而驗於事物、心者所以統宗此理、而別白其是非、人之賢否、事之得失、天下之治亂、皆於此乎判、此聖人所以致察於危微精一之間、而相傳以執中之道、使無一事之不合於理、而無有過不及之偏者也、……聖賢之學、自一心而達之天下國家之用、無非至理之流行、明白洞達、人人所同、歷千載而無間者、何傳之云」……中庸章句引程子之言曰、此篇乃孔門傳授心法、亦

是借用釋氏之言、不無可酌」

- (211) 同前、卷十八、破題用莊子「孟子言、所不應而知者、其良知也、下文明指是愛親敬長、若夫因嚴以教敬、因親以教愛、則必待學而知之者矣」

- (212) 『亭林文集』卷二、音學五書序、又卷四、與人書四

- (213) 『日知錄』卷三、魯頌商頌

- (214) 『歸莊集』(一九六二、中華書局)卷五、與顧寧人(又張穆『顧亭林先生年譜』康熙七年條)顧炎武『音論』卷中、古詩無叶音

- (215) 王通については『日知錄』卷一、卦爻外無別象、啖趙については同、朱子周易本義、又『亭林文集』卷三、答徐右吉書を参照。王啖諸氏を罵ったのは惠士奇(江藩『漢學師承記』卷二)、李慈銘(由雲龍輯)越縕堂讀書記七二六頁。

- (216) 『日知錄』卷二七、漢人注經「左氏解經、多不得聖人之意、元凱注傳、必曲爲之疏通、殆非也、鄭康成則不然、其於二禮之經及子夏之傳、往往駁正、如……、此其所駁、雖不盡當、視杜氏之專阿傳文、則不同矣、經注之中、可謂卓然者乎」

- (217) 同前、卷七、有婦人焉

- (218) 同前、卷二、大王王季

- (219) 『漢學商兌』卷中之上に引く何基の言(『宋史』卷四三八本傳)。

- (220) 『日知錄』卷一、己日條集釋、黃汝成案語、又卷四、闕文條集釋引顧棟高語に對する黃汝成案語。後者は直接に顧炎武を批判したものではないが、兩顧氏の説は同様のものであって、黃氏案語は顧炎武に對しても向けられているのである。

- (221) 顧氏手札(『國粹學報』一一、一九〇五)「吾輩所持、在自家本領、足以垂之後代、不必傍人籬落、亦不屑與人爭名」又『亭林文集』卷四、與人書十七「君詩之病、在於有杜、君文之病、在於有韓歐、有此蹊徑於胸中、便終身不脫依傍」二字、斷不能登峯造極」又『日知錄』卷十九、著書之難「子書自孟荀之外、如老莊管商申韓、皆自成一家言、……其必古人之所未及就、後世之所不可無、而後爲之、庶乎其傳也與」

- (222) 陳乃乾編『黃梨洲文集』(一九五九、中華書局、一九九頁)萬充宗墓誌銘、又『稽文甫文集』上、十七世紀中國思想史概論(八八頁)

- (223) 『戴東原集』卷九、與某書、又『存吾文庫』戴東原先生事略

- (224) 『儀禮喪服文足徵記』(『通藝錄』三)卷首引

- (225) 『毛詩後箋』卷十七、采芣

- (226) 『經義述聞』(通行本)王引之序

- (227) 『離孤集』卷十五、代阮侍郎撰萬氏經學五書序「萬氏之學、以經釋經、不苟同於傳注、其說郊禘宗法諸制度、及春秋隨筆周官辨非兩書、立體嚴正、析理精密、其迹似爭、而實非數十年冥索之功、未易有此」

- (228) 『四友齋叢說』卷四

- (229) 『尚書疏衍』自序(容肇祖『明代思想史』一九四一、開明書店、二七八頁引)

- (230) 『炳燭齋文集初刻』禮記正文序

- (231) 『三魚堂日記』(『陸氏全書』十卷本)卷八、癸亥八月初九、十一、又『儀禮商』應序

- (232) 『四庫全書總目』春秋類存目二、學春秋隨筆提要

- (233) 『羣書疑辨』汪序

- (234) 繆荃孫輯『續碑傳集』卷三、淮安府志汪廷珍傳、又徐珂『清稗類鈔』三八、任女失貴婿

- (235) 『鄭堂讀書記』卷五、禮記偶箋

- (236) 『潛邱劄記』卷二

- (237) 『四書釋地又續』黃鳥白鳥

- (238) 『四庫全書總目』五經總義類、七經小傳提要、又焦竑輯『國朝獻徵錄』卷二六、何喬新撰楊守陳墓誌銘

- (239) 『四書釋地又續』周南召南、「師心杜撰」云々は『四庫全書總目』書類存目一、書疑提要に見える。なお當時の人では、計東もまた王柏を表彰すべしと言っている。(『改亭集』卷九、耆舊偶記)

- (240) 「以鄭君自命」は陳康祺『郎潛紀聞初筆』卷四(一九八四年中華書局本八六頁)の評。又『四書釋地續』有采地「或曰、集註可若是其攬易

與、余曰、鄭康成註三禮、故嘗駁易經文傳文」

(241) 『潛邱劄記』卷四上、策、經學「要此心同、此理亦同也、學者誠能以

心合聖人之心、而即以心證聖人之經、沈潛以體之、涵泳以通之、不敢以先儒之成說爲可安、不敢以後儒之異說爲可廢、唯一以自然的當、不可移易爲主、而廣集衆說以成一書、以上之天子焉、則六經之在學宮、有漢人之宏博、而無唐人之隘、有宋人之精醇、而無明人之陋、聖人之道、不昭昭然若日月之麗于天者、吾不信也」

(242) 明刻『談經』附、舊刻經解緒言跋「夫聖不易學、經不易作、然而此心此理、則古今聖凡所同、不求經於理、不求聖於心、安能辨其是非、……門人郝仲興……質之理而未順、反之心而未安、即諸大儒訓詁、世所誦習尊信、必明晰其得失、要以不失聖人之心、不悖聖經之理而止」

(243) 劉寶楠『論語正義』卷五「一以貫之者、焦氏循離孤樓集(卷九、一以貫之解)曰、孔子言、吾道一以貫之、曾子曰、忠恕而已矣、然則一貫者忠恕也、忠恕者何、成己以及物也、……多學而後、多聞多見、多聞多見、則不至守一先生之言、執一而不博、然多仍在己、未嘗通於人、僅爲知之次、而不可爲大知、……吾學焉、而人精焉、舍己以從人、於是集千萬人之知、以成吾一人之知、此一以貫之、所以視多學而識者爲大也、……多學而識、成己也、一以貫之、成己以及物也、……又廣雅釋詁、貫、行也、王氏念孫疏證(卷一上)、……一以貫之、即一以行之也、……阮氏元寧經室(一)集(卷一、論語一貫解)曰、吾道一以貫之、此言孔子之道、皆於行事見之、非徒以文學爲教也、一與壹同、……一以貫之、猶言壹是皆以行事爲教也、……案、一貫之義、自漢以來不得其解、若焦與王阮二家之說、求之經旨、皆甚合」

(244) 戴震『孟子字義疏證』卷上、理

(245) 『離孤集』卷十、理說

(246) 『校禮堂文集』卷四、復禮上

(247) 錢穆『中國近三百年學術史』四九二頁、阮元的評は『寧經室二集』卷四、次仲凌君傳に見える。

(248) 『震川先生集』卷一、荀子敘錄、卷九、送何氏一子序、又陳子龍等輯

『皇明經世文編』方岳貢序(李雯代撰、即『夢齋集』卷三三)、朱健『古今治平略』傳冠序

(249) 『弘道書』卷上、統典論、道脈譜論、卷中、從祀舊制議

(250) 『清代學術概論』第二五節

(251) 錢穆『中國近三百年學術史』三五八頁、三七八頁

(252) 『校禮堂文集』卷十、荀卿頌

(253) 王先謙『荀子集解』卷首、攷證に載せる錢氏の跋(『潛研堂文集』卷二七、跋荀子とは異なる)と郝氏の與王引之伯申侍郎論孫卿書。又『述學』補遺、荀卿子通論、『廣經室文鈔』廣經室記

(254) 『賓萌集』卷一、秦始皇帝論中、卷二、性說、禮理說、卷四、取士議

(255) 『太炎先生自定年譜』光緒二三年條

(256) 『中國哲學大綱』第三篇、人生理想論緒論(一九八二年中國社會科學出版社本三三八頁)

(257) 『戴東原集』卷四、答段若膺論韻、又『經韻樓集』卷七、東原先生札冊跋

(258) 『經韻樓集』卷一、讀詩序禮經二注

(259) 『戴東原集』卷十、毛詩補傳序「余私謂詩之詞不可知矣、得其志則可以通乎其詞、作詩者之志愈不可知矣、斷之以思無邪之一言、則可以通乎其志、……今就全詩、考其字義名物於各章之下、不以作詩之意衍其說、蓋字義名物、前人或失之者、可以詳覈而知、古籍具在、有明證也、作詩之意、前人既失其傳者、非論其世、知其人、固難以臆見定也、姑以夫子之斷夫三百者、各推而論之、用附於篇題後」

(260) 『經韻樓集』卷六、江氏音學序

(261) 『戴東原集』卷三、與王內翰鳳喈書、又『述學』別錄、與(劉)端臨書

(262) 『戴東原集』卷四、答段若膺論韻(『毛鄭詩考正』卷一も同。この説は『毛詩後箋』卷七によるに、宋の王質に始まるという。)又何楷『詩經世本古義』卷十九「豐氏本、贈作貽」段説はその『詩經小學』卷七に見える。

- (263) 段玉裁『戴東原先生年譜』譜末「先生言」の一、及びそれに對する段氏の案語。
- (264) 『日知錄』卷七、必有事焉而勿正心、『四庫全書總目』雜家類存目一、經鉅堂雜誌提要
- (265) 『經韻樓集』卷十一、二名不偏諱說
- (266) 同前、答顧千里書「夫校經者、將以求其是也、審知經字有譌、則改之、此漢人法也、漢人求諸義而當改、則改之、不必其有左證」
- (267) 同前、附顧千里學制備忘之記、又卷十二、三與顧千里書論學制備忘之記
- (268) 陳澧『東塾讀書記』卷四
- (269) 章炳麟『國故論衡』明解詁上
- (270) 『戴東原集』卷九、與任孝廉幼植書
- (271) 『經韻樓集』卷九、十經齋記「余謂言學但求諸經而足矣、……昔人……合集爲十三經、其意善矣、愚謂當廣之爲二十一經、禮益以大戴禮、春秋益以國語、史記、漢書、資治通鑑、周禮六藝之書數、爾雅未足當之也、取說文解字、九章算經、周髀算經以益之、……近者亦閉戶一室中、以二十一經及吾師原善、孟子字義疏證、恭安几上、手披口讀、務欲訓詁制度名物民情物理稍有所見、不敢以老自憊、其勤猶沈君也」
- (272) 『戴東原先生年譜』「乾隆二十八年、……先生大制作、若原善上中下三篇、若尙書今古文考、……皆癸未以前、癸酉甲戌以後十年內作也」又「先生於性與天道、了然貫徹、故吐辭爲經、如句股割圓記三篇、原善三篇、……皆經也」
- (273) 二十一經說是劉叔俯致劉伯山書(『國粹學報』一一三、一九〇五)、二十經說是『廣經室文鈔』廣經室記による。
- (274) 『鄭堂讀書記』卷一、經義雜記
- (275) 『習齋記餘』卷三、寄桐鄉錢生曉城
- (276) 『顏氏學記』卷一、處士顏先生元、又錢穆『中國近三百年學術史』三五—七頁を参照。
- (277) 『傳習錄』卷上、第三條
- (278) 『陸九淵集』(一九八〇、中華書局)卷二、與朱元晦
- (279) 『時習新知』卷二「大道天然易簡、都被人添得煩難、聖人教人惟修之而已、修者創治也、可損不可增、可損者人也、不可增者天也、手自能持、足自能行、解其桎梏而已」又『傳習錄』卷上、第一〇〇條(三輪執齋本第九九條)
- (280) 『傳習錄』卷上、第十一條、又『談經』卷二「周之季年文勝、世運然也、浸淫至於戰國、……六經……眞實始混淆矣、百家蠶涌、議論厖雜、呶呶而不可勝聽、秦皇李斯、一舉而昇之炎火、有激而然、非盡其罪也」
- (281) 章學誠『湖北通志檢存稿』卷二、郝敬傳「漢陽蕭氏(良有?)以郝氏爲良知流弊」
- (282) 『時習新知』卷首、跋時習新知(崇禎元年)
- (283) 同前、知言舊序(萬曆二〇年)
- (284) 鄒濟『啓禎野乘』卷七、郝給事傳
- (285) 『時習新知』卷一「或曰、後世理學士、未嘗不學、不免固何也、曰、此學術之未明耳、主靜者學正心誠意、外不通事物、窮理者學格物致知、內不通於心性」又『四書攝提』卷八附錄「按鮑子從唐一菴先輩學、主致良知、畢竟偏於內、今世學者宗程朱、主窮理格物、又偏於外」
- (286) 『通義堂文集』(求恕齋叢書本)卷九、胡氏叢書序「昔陸象山以尊德性爲宗旨、而道問學則從其略、王陽明提倡良知、淵源出自象山、而其集中……與黃勉之書曰、孟子云、學問之道無他、求其放心而已矣、誦習經史、本亦學問之事、不可廢者、與陸元靜書曰、使在我果無功利之心、何往而非實學、況子史詩文之類乎、……然則陽明祖述象山、而稱子史詩文爲實學、其意主於補偏救弊、可謂善學象山矣」
- (287) 『傳習錄』卷下、第一二三條
- (288) 同前、第一一五條
- (289) 『陽明學の性格』(一九四三、今『中國近世思想研究』一九七六、筑摩書房、による)又同書「解說」
- (290) 『弘道書』卷上、道脈譜論「永樂得位、專用朱熹之說、始不遵祖制、

仍宋舊本、作四書五經大全、……性理浮說盛行、遞相祖受、古義盡廢、七十子所遺、漢唐相傳共守之實學殆絕、……王守仁遵信古本大學、取朱熹晚年所言乃定論、此聖門實學將復之機、奈守仁不深稽經文……」

(291) 『明史』卷二〇五本傳、『明儒學案』卷二六、唐氏小傳、顧炎武のことは顔光敏輯『顏氏家藏尺牘』卷一の顧氏手札(又『年譜』康熙六年條引)による。

(292) 『四友齋叢說』卷四

(293) 同前「趙大周先生……語良俊曰、在京師曾一見何吉陽、吉陽問余曰、大周這些時何故全不講、余曰、不講、吉陽又問曰、若不講何所成就、余應之曰、不講就是我成就處、吉陽無以應、蓋大周先生之學已到至處」又「譚雙江先生……絕口不及講學、蓋這箇東西人人本來完具、但知得者自會尋得出、何須要講」

(294) 『焦氏筆乘續集』卷一、讀論語(其六九、十四)又卷五、獻書

(295) 『書札燼存』答郭道見、又『松軒講義』學周論(以下、陳第の學について)は容氏『明代思想史』第八章を参照

(296) 『謬言』「治以政爲本、經以書爲重、易者政之消息也、詩者政之咏歌也、禮樂者政之中和也、春秋者政之斷案也」又「問、文中子之續經何如、曰、惜乎其不傳也、無從而損益之、然而有心矣、或問、經可續乎、曰、奚而不可也、政治因革必待周公乎、故勢極而無所更定、非周公之意也、文煩而無所緒正、非孔子之心也、由周而來、政治凡幾變矣、六經可不續乎」

(297) 同前

(298) 同前「問、孔門教人罕言心、何也、曰、孔門不言仁乎、仁、人心也」

又「何事非心、何心非性、何性非天、何天非神、何神非人」

(299) 同前「問、大學宜以古本爲正、曰、固也、遵信古本、猶在力行古道之後乎」又『松軒講義』格物論「問、格物或以爲窮至物理、或以爲格去物累、孰爲是乎、……知之所以不致、由非僻之物累之也、故必格去非僻之物、便無非無戾、無着無偏、於是知乃可致矣」

(300) 『書札燼存』答許撫臺「嘗憶少時游江湖間、數奉教於論學諸君子矣、

大都比擬愈密、而體驗愈疏、解說愈玄、而躬行愈薄、竊疑聖門之學不若是判也、且經綸孰非學問、而詞賦總該性靈、……第竊不自量、謂我朝二百餘年、理學淵粹、功業炳耀、惟王文成、然文成之教主於簡易、故未及百年、弊已若斯、……故承宋儒之後、不可無文成、承文成之後、不可無老先生之說、綱維道統、豈偶然乎」

(301) 『初學集』卷七二、顧仲恭傳、又顧大韶『炳燭齋隨筆』「朱子之解經、好排舊說、至於字義、亦不本爾雅說文、而以臆決之、如晒、大笑也、……」この「隨筆」中、また『炳燭齋文集初刻』にも經學に關する割記、論文が散見する。

(302) 『炳燭齋文集續刻』壽管母陳太夫人八十序に「吾師登之管先生、身任道統」云々とある。又同書、溫陵集序「若夫氣挾風霜、志光日月、據賢聖之膏腸、寒偽學之心膽、其在焚書乎、子靜伯安、未審優劣、求之近世、絕罕其儔、雖吾師登之胸羅三教、目營千載、亦似不及也」崔文印「李賢著作編年與考辨」(『中國哲學』第十二輯、一九八四)によれば、顧氏は『李氏六書』のために各書「刪定小記」を書いている。

(303) 『炳燭齋隨筆』

(304) 『漢學商兌』卷中之上

(305) 『傳習錄』卷中、答羅整菴少宰書

(306) 『諸子平議』自序

(307) 『袁宏道集箋校』(一九八一、上海古籍出版社)卷十一、解脫集之四、尺牘、張幼于(五〇一—二頁)

(308) 『王文成公全書』卷七、別湛甘泉序

(309) 『許廣學林』卷十一、法言義疏敘「同邑汪君衰父……使古書皆爲我注脚、實事求是、隨在見漢學家師法」

(310) 『經韻樓集』卷十一、附顧千里第二札

(311) 『四庫全書總目』儒家類存目三、存性編提要

(312) 『劉子全書』卷三六、大學古文參疑「陽明子曰、格致未嘗缺傳也、蓋從古本是、乃近世又傳有曹魏石經、與古本異、而文理益覺完整、以決格致之未嘗缺傳彰彰矣、余初得之、酷愛其書、近見海鹽吳秋圃著有太

學通考、輒辨以爲贗鼎、余謂言而是、雖或出於後人也何病、況其足爲古文羽翼乎」

(313) 『經韻樓集』卷三、在明明德在親民說

(314) 『癸巳存稿』卷十四、古本大學石刻記

(315) 今關天彭「近代支那の學藝」(一九三二、民友社) 十二頁

(316) 安田二郎「孟子字義疏證の立場」(一九四一、今『中國文明選』第八卷『戴震集』一九七一、朝日新聞社、による)

(317) 『論語注』卷十六、康氏の校勘については島田虔次「注釋ということ」(同氏『新訂中國古典選』第四卷『大學・中庸』一九六七、朝日新聞社、附録)を参照。段氏の校勘理論は『經韻樓集』卷十二、與諸同志書論校書之難に見える。

(318) 『日知錄』卷十八、朱子晚年定論

(319) 『亭林文集』卷五、華陰縣朱子祠堂上梁文

(320) 『日知錄』卷十四、從祀「周程張朱五子之從祀、定於理宗淳祐元年、……自此以後、國無異論、士無異習、歷元至明、先王之統亡、而先王之道存、理宗之功大矣、(原注、宋史贊言、身當季運、弗獲大效、後世有以理學復古帝王之治者、考論匡直輔翼之功、實自帝始)」

(321) 同前、卷十八、學業、科場禁約、「學者之患、莫甚乎執一而不化」云々は同書、卷一、良其限の語。

(322) 『仁學』卷下

(323) 『三魚堂日記』卷五(康熙十六年)九月二十「偶思近日(指海本尙有文人二字)魏冰叔、汪茗文、顧寧人、可謂卓然矣、而皆不免傲僻之病、以其原不從程朱入也」

(324) 惠顧詞『李二曲先生歷年紀略』康熙二年條(この記事は張穆『顧亭林先生年譜』にも引かれている)

(325) 『日知錄』卷二、豐熙僞尙書「愚因嘆夫昔之君子、遵守經文、雖章句先後之閒、猶不敢輒改、……蓋唐人之於經傳、其嚴也如此、故啖助之於春秋、卓越三家、多有獨得、而史氏猶識其本所承、自用名學、謂後生詭辯、爲助所階、乃近代之人、……刊傳記未已也、進而議聖經矣、

更章句未已也、進而改文字矣」

(326) 同前、卷七、考次經文

(327) 同前、卷十八、鍾惺、又卷六、檀弓

(328) 同前、卷十三 宋世風俗

(329) 『楊園先生備忘』卷一「經世本於經學、乃真經濟也、名臣奏議等書、各得其一斑耳、文獻通考、杜氏通典、及衍義正補、總不外四書五經之義」

(330) 『閑邪記』卷一、第一條「余爲諫官時、年友焦弱侯與御史輩耿叔臺、數稱閩人李贊善名理、余私心嚮往、……懷刺往謁、既見、莽然一僮父耳、……居無何、法司奏贊左道惑衆、奉旨捕逮、下獄死矣、余甚悔其見也、……比歸、杜門二十有二年、……指其謬甚者、略加辯駁」

(331) 同前、第三條「……至如李贊輩、狼子野心、侮聖叛經、所由來矣、夫宋儒理學、偏上則有之、執中而未允、……尚不失爲聖人之徒」

(332) 同前、第二九條「況贊浪子野心、焉知孟子爲何如人、而謂軻之死、人皆得傳、非也、至宋濂洛關閩諸儒、雖未敢直比孟子、然……千百年來、勿復有潛心聖教如宋之諸儒者矣、雖欲不以接孟子之傳得乎」又第三十條「按、孟子者孔子之嫡嗣也、……荀卿何人、……其偏固與李贊等、猶草同臭、鵠梟同音、故其鳴和相求也」

(333) 『四書攝提』卷六「近代致良知之學、祇爲救窮理支離之病、然矯枉過直、欲逃墨而反歸楊」又『時習新知』卷四「近代儒者、又矯致知窮理之偏、爲致良知、馴至師心自用、無復繩尺、其去浮屠愈近矣」

(334) 『時習新知』卷二

(335) 同前、卷首、跋時習新知「是冊記余自壯至老口耳之學、……前後小有異同」又『四書攝提』の論語、中庸各卷首引でも同様のことを言う。

(336) 拙稿「復社の學」(『東洋史研究』四四―二、一九八五) 參照。陳子龍の言はその『詩問略』自序に見える。

(337) 『尚書古文疏證』閻詠序「家大人徵君先生著尚書古文疏證若干卷、愛之者爭相繕寫、以爲得未曾有、而怪且非之者亦復不少、徵君意不自安、曰、吾爲此書、不過從朱子引而伸之、觸類而長之耳、初何敢顯背紫陽、

以蹈大不韙之罪」「若無大禹謨、則理學絕矣」とは本書黃宗羲の序に見える語。

- (338) 『潛邱劄記』卷一「昔人謂天不生仲尼、萬古如長夜、愚則謂天不生宋儒、仲尼如長夜、又曰、周元公其三代以下之伏羲乎、程純公三代以下之文王乎、朱文公三代以下之孔子乎、斯數言者、雖聖人出不廢」又『四書釋地又續』墨之治喪「余嘗謂宋儒說理、未嘗不是、而特於引書籍也多疎或舛、要當爲之證子、不當爲其佞臣」

(339) 錢穆『中國近三百年學術史』第六章參照

(340) 『抱經堂文集』卷七、羣書拾補小引

(341) 『復初齋文集』卷七、理說、駁戴震作、固より『雕孤集』卷七、申戴など、戴氏の義理を辯護する者であるが、反程朱を正面から肯定する

には至っていない。

- (342) 同前、附錄與程魚門平錢戴二君議論舊艸、又、攷訂論上之一、又『漢學師承記』卷六、紀昀に「同時翁君覃溪者亦爲漢學」とある。汪中を罵ったのは『復初齋文集』卷十五、書墨子。

(343) 『紀文達公文集』卷八、丙辰會試錄序、「考官が紀昀であっても」云々は梁章鉅『制義叢話』卷十一による。この外、錢鍾書『談藝錄（補訂本）』（一九八四、中華書局）三三三—九頁を參照。

(344) 梁章鉅『退菴隨筆』卷十四

(345) 『漢學師承記』卷六、洪榜

(346) 『經韵樓集』卷八、娛親雅言序